Angel Luis González

Ser y participación

Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino

EUNSA

SER Y PARTICIPACION

ESTUDIO SOBRE LA CUARTA VIA DE TOMAS DE AQUINO



ANGEL LUIS GONZALEZ

SER Y PARTICIPACION

ESTUDIO SOBRE LA CUARTA VIA DE TOMAS DE AQUINO

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1979

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

Entre los autores que escriben algo, por poco que sea, sobre las cinco vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios, se ha hecho ya costumbre comenzar afirmando que pretender decir algo nuevo sobre ellas a estas alturas es verdaderamente pretencioso, dada efectivamente la inmensa bibliografía que existe sobre el tema, que, por otra parte, contrasta con la brevedad del artículo de la *Summa Theologiae* (I, q. 2, a. 3), en el que Santo Tomás desarrolla ese quíntuple recorrido metafísico del hombre hacia Dios. Pero acontece que se trata de un artículo cuya profundidad inagotable nadie pone en duda; su virtualidad es tan grande que partidarios y adversarios siempre encuentran y encontrarán motivos de exploración; unos para justificar o fundamentar los principios que se encuentran en la raíz de esas vías o caminos para remontarse hasta Dios, y otros para señalar una pretendida falta de fundamentación o falsía de dichos argumentos.

La verdad es que el tema puede ser retrotraído a otro anterior, cual es la misma existencia de Dios, cuya centralidad para el hombre ha llevado a decir que el problema de Dios es el problema esencial del hombre esencial [1]. La investigación o exploración de la existencia de Dios es uno de los signos más claros de la vida intelectual. De hecho, históricamente, todos los filósofos han afrontado de un modo u otro el problema de Dios. No ha existido

1. Cfr. FABRO, C., *Dios. Introducción al problema teológico,* Madrid 1961, p. 157.

un sólo filósofo que no haya escrito sobre Dios, incluso los que con sus principios filosóficos pretenden no dejarle lugar, desplazarle, negarle, decir que ha muerto, borrar su mismo nombre, etc.

«Es una característica común a todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, el estar de acuerdo en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es. Llámese materia con Demócrito, Dios con Platón, Pensamiento de su Pensamiento con Aristóteles, Uno con Plotino, Ser con todos los filósofos cristianos, Ley Moral con Kant, Voluntad con Schopenhauer, o bien sea la Idea absoluta de Hegel, la Duración creadora de Bergson u otra cualquiera de las que podrían citarse, siempre el metafísico es un hombre que anda a la búsqueda, detrás y allende toda experiencia, de un fundamento último para toda experiencia real y posible. Aún si restringimos nuestro campo de observación a la historia de la civilización occidental, es un hecho objetivo que los hombres han ambicionado tal conocimiento por más de veinticinco siglos y que, después de haber demostrado que no se debería buscarlo y de haberse comprometido a no buscarlo más, se han encontrado a sí mismos procurándolo de nuevo» [2].

No puede ser de otra manera, pues en frase de Hegel, a la que tendremos ocasión de aludir de nuevo más adelante, decir que no deba realizarse el recorrido del mundo a Dios, de lo finito a lo Infinito, es decir que no se debe pensar [3]. Pero ese recorrido, o mejor, recorridos, están extraordinariamente realizados en ese artículo más arriba citado en que Tomás de Aquino expone cinco procedimientos racionales para ascender hasta Dios, y que se han configurado como los argumentos a posteriori por antonomasia, de cuyo conocimiento no cabe prescindir a la hora de tratar filosóficamente la cognoscibilidad de

2. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica,* Madrid 1973, pp. 347-348.
3. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* parág. 50, ed. de F. Nicolin y O. Pöggeler, Hamburgo 1969, p. 75.

Dios. Por ello el estudio y la investigación de las cinco vías tomistas es algo que nunca tendrá término: considero que nunca se dirá la última palabra sobre ellas. De ahí que, entre otras razones, se haya escogido un tema como el que ahora se presenta.

Ha sido la cuarta entre todos los caminos que Santo Tomás expone para remontarnos hasta Dios la que más ha atormentado a muchos espíritus, la más debatida, y la que más interpretaciones ha tenido tanto por parte tomista como por parte antitomista[4]: es algo que todos los pensadores también recogen al tratar el tema. A pesar de la numerosa bibliografía que el estudio de esta vía ha suscitado, no disponíamos de un tratamiento completo que abordara todos los aspectos implicados en ella. Realizar este estudio unitario ha sido mi pretensión.

Todo en la cuarta vía ha sido objeto de discusión; empezando por el nombre, mientras las restantes vías, con pequeñas variaciones de matiz, poseen una denominación en la que todo el mundo coincide, la unanimidad respecto al nombre mismo que deba adjudicársele a la cuarta vía, está lejos de ser alcanzada. Así, es llamada por algunos, argumento henológico (del griego, ἕν, uno) nombre que tiene su fundamentación en que una misma perfección se encuentra en diversos sujetos; de la unidad de una perfección común a diversos entes, procediendo desde las cosas que encierran unidad y diversidad se alcanza el *maxime unum*. Otros prefieren la denominación de argumento climacológico (del griego κλῦμαξ: escala o grado), ya que la vía discurre en base a que una perfección se encuentra realizada en diversos sujetos en mayor o menor grado; esa dialéctica de los grados conduce a la existencia de la Perfección misma por esencia. Para otros es el argumento de las participaciones,

4. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. T. II: Teología natural*, Madrid 1968, p. 260: «Ninguna vía tomista de la existencia de Dios ha sufrido la tortura de tantas interpretaciones diferentes como la que estamos examinando. Es, tal vez, porque la cuarta vía presenta un carácter marcadamente metafísico».

puesto que en la prueba el procedimiento argumentativo estriba nuclearmente en la doctrina tomista de la participación. Y existen también muchos autores que consideran esta prueba simplemente como argumento de eminencia, pues se trata en ella de reconocer que las perfecciones que se hallan en las cosas se encuentran en Dios de modo eminente. Hay quienes, a mi juicio más acertadamente, han proporcionado a esta vía la denominación de prueba por la limitación en la razón de ser puesto que los grados en el fondo, como veremos, son grados de ser, y el paso fundamental de la vía es el tránsito del ser de los entes al Ser Divino. Precisamente otra de las fórmulas —actualmente la más generalizada— con que se significa la cuarta vía tomista es prueba por los grados de ser. Hay que tener presente que los distintos nombres no son una mera cuestión de gustos, sino que son resultado del distinto modo de argüir en el proceso y desarrollo de la prueba, hasta el punto de que en ocasiones, cuando se leen por ejemplo dos interpretaciones distintas, da la impresión de estar ante dos argumentaciones que poco tienen que ver entre sí.

Si eso sucede con el nombre, puede uno hacerse idea de los problemas que se suscitan al reflexionar sobre los distintos modos en que Tomás de Aquino presenta la vía basada en las perfecciones de las cosas; el número de las formulaciones de esta prueba en los textos tomistas es muy grande tanto si se los considera en sí mismos como si se los compara con las formulaciones de las restantes vías, de donde puede deducirse ya la importancia que Tomás concedía a esta prueba para demostrar la existencia de Dios. Lo cual no hace sino aumentar las perplejidades de muchos autores —y con ello tenemos otras interpretaciones—, desde negarle todo valor probatorio —así Van Steenberghen[5], Amor Ruibal[6], etc.— como

5. Cfr. VAN STEENBERGEN, F., *Dieu caché,* Lovaina 1966.

6. Cfr. AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* Madrid s. f.

concederle un valor meramente probable (Staab)[7], hasta considerar que es la prueba preeminente a los ojos de Tomás de Aquino, y a la que se reducen las restantes vías (diversos autores, a los que tendremos ocasión de aludir, pues es a esta postura a la que más se ha acercado la opinión que nos merece la argumentación tomista de los grados de perfección).

El problema fundamental —y que con facilidad se comprueba que es el punto clave de donde arrancan las diversas y encontradas interpretaciones— se plantea por la simple comparación de los dos textos más importantes en que Santo Tomás enuncia la vía (*Summa Theologiae,* I, q. 2, a. 3 y *Contra Gentiles,* 1, 13). Efectivamente, la prueba en *Contra gentiles* termina cuando se alcanza el *maximum* o perfección absoluta, respecto de la cual las perfecciones rastreadas en los entes del universo se dicen *magis et minus*; por el contrario, en *Summa Theologiae* la argumentación se continúa con el añadido de que ese *maximum* es principio y causa de todos los entes contenidos bajo él. Este punto tendrá que ser tratado con especial detenimiento, puesto que, como advertimos, es lo que ha dado pie a las múltiples interpretaciones de la vía.

Consecuencia de lo anterior es considerar si las dos «partes» de la vía son necesarias o sobra la segunda; si la primera parte se mueve en la línea de la causalidad ejemplar y la segunda en la eficiente, o las dos son ejemplaristas[8]. Problemas como la reducción de la vía al ar-

7. Cfr. STAAB, *Die Gottesbeweise in der Katholischen deutschen Literatur von 1850-1860,* Paderborn 1910.

8. Aquí la lista de estudios sería interminable; remitimos al lugar correspondiente del trabajo en el que se alude a estos problemas. Unicamente citaremos a los más importantes a nuestro juicio: CHAMBAT, L., *La «quarta via» de S. Thomas,* en «Revue Thomiste» 33 (1928), pp. 412-422; GENY, P., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu,* en «Revue de Philosophie» 31 (1924), pp. 575-600; BONAMARTINI, V., *La «quarta via» de S. Tommaso d'Aquino,* en «La Scuola Cattolica» 3 (1932), pp. 17-25.

gumento ontológico de San Anselmo (Amor Ruibal)[9], a la prueba de las verdades eternas de S. Agustín[10], o acercándose a ella con ojos cartesianos[11] o problemas debatidos por esos y otros autores como si el *maxime ens*, alcanzado en lo que se considera la primera parte de la prueba, tiene sentido absoluto o solamente relativo, si se trata de un recorrido hacia Dios basado en la *medida*, puesto que Dios sería *mensura existentium* de todos los entes del universo, o si no se trata de una prueba por la medida[12], si hay influjo platónico o aristotélico, o de ambos, etc., etc.

Afirma Gilson, con gran dosis de humor y pinceladas de ironía muy académica, que no pretende entrar en el litigio motivo de las controversias en torno a la prueba por los grados del ser[13], que radica en que Santo Tomás afirma en las dos *Summae*, que esta vía se basa en la metafísica de Aristóteles, cuando en realidad el argumento parece estar tomado de Platón en lo que se refiere a la participación, punto predominante de la prueba. Ciertamente —viene a decir el gran maestro tomista —produce gran admiración leer tantos trabajos serios, que son profundos más por su erudición que por su penetración filosófica. Con toda la literatura existente sobre el tema da la impresión de que para descubrir y proporcionar el sentido último de la vía habría que absorber antes una pequeña biblioteca; habría que buscar trabajos disper-

9. AMOR RUIBAL, A., id.

10. GIANNINI, G., *La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana*, en San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero, T. I, s. f, pp. 109-118.

11. Así LEMAITRE, P., *Quarta via: La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, en «Nouvelle Revue Theologique» 54 (1927), pp. 321-339 y 436-468.

12. Cfr. ISAYE, G., *La theorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas*, en «Archives de philosophie» 16 (1940), pp. 1-136. Contra la opinión de ISAYE ha escrito más recientemente V. de COUESNONGLE, *Mesure et causalité dans la quarta via*, en «Revue Thomisme» 58 (1958), pp. 55-75 y 244-284.

13. Cfr. GILSON, E., *Trois leçons sur le probleme de l'existence de Dieu*, en «Divinitas», 15 (1961), pp. 35-39.

sos en diversas revistas de diversos idiomas, comprender a los exégetas de las fuentes griegas, latinas, árabes, etc., etc.; la penetración y el esfuerzo filosófico, serían lo menos importante. A continuación pone Gilson un ejemplo de esta forma de proceder en la investigación de la cuarta vía; ejemplo que no tiene desperdicio y que se resume aquí a grandes rasgos.

El autor de un determinado trabajo, después de afirmar que la cuarta vía es un problema sobre cuya solución la unanimidad está lejos de ser conseguida, se maravilla de la riqueza del pequeño texto —apenas doce líneas —origen de tan extensos y profundos razonamientos. ¡Y para explicar doce líneas son necesarias bibliotecas enteras! Y resulta, continúa Gilson, que el único recurso de que dispone el autor aludido es añadir un comentario a los que le preceden. Después de poner de manifiesto su método de trabajo, añade que «el autor hace entrar en juego la interpretación del P. G. Isaye, que hay que valorar (porque puede ser o no ser exacta); haciendo esto, constatamos que el P. Isaye se refiere a la posición del P. Maréchal sobre el dinamismo del espíritu; tenemos, por tanto, que estudiar al P. Maréchal para después comparar sus conclusiones con las de Sto. Tomás por una parte y, por otra, a lo que le hace decir el P. Isaye, y a lo que nuestro autor piensa sobre el P. Maréchal, a la interpretación del P. Maréchal por el P. Isaye y la relación de uno y otro a lo que él mismo piensa de la posición de Sto. Tomás. Personalmente debo decir que prefiero no seguir ese camino. En primer lugar, aunque estime la obra del P. Maréchal, jamás la he comprendido bien. Me parece, en todo caso, mucho más difícil de comprender que la de Sto. Tomás». Si para comprender las doce líneas de la cuarta vía, hace falta conocer otros libros bien (incluso los míos, señala Gilson) con todas sus controversias, interpretaciones y críticas correspondientes, jamás habría de embarcarse en semejante aventura.

Es claro que Gilson no refuta la utilidad de estas investigaciones: él mismo lo reconoce más adelante. Pero

este ejemplo que podría ser generalizado a gran parte de la investigación que hoy en día se realiza, pone de manifiesto el imperio del estudio histórico de la filosofía sobre el propiamente filosófico. El estudio de la historia es necesario, pero no es un fin, sino un medio. Al autor de este trabajo siempre le llamó poderosamente la atención —y han sido objeto de frecuente reflexión— unas palabras de Tomás de Aquino en *In de Caelo et mundo*, I, lect. 22: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.* No se tratará de hacer historia, sino de buscar la verdad de las cosas. Aplicado a nuestro tema quiere decir que lo que interesa saber es si se puede probar racionalmente la existencia de Dios; lo capital es saber si Dios existe y si esa existencia puede ser demostrada racionalmente. Por eso también en este estudio de filosofía tomista que realizamos, lo que se considera como auténtica realidad, es lo alcanzado, *Dios* como *Esse Subsistens*, y no, por decirlo de alguna manera, el enunciado y el hilo de la exposición. Por eso incluso el elenco de textos tomistas que se irán formulando tienen valor no por sí mismos, sino en cuanto conducen de la mano a lo que interesa saber, que —volvemos a afirmarlo— es si se puede probar racionalmente la existencia de Dios.

En consecuencia, es con los textos de Santo Tomás con los que pretendemos realizar la interpretación de la cuarta vía; la lectura directa de Tomás de Aquino reconforta siempre, y se pone de manifiesto la enorme diferencia existente entre el Aquinate profundamente humano y el Aquinate encorsetado en los manuales.

La cuarta vía tomista, que ciertamente en el pasado no fue tenida muy en cuenta —seguramente porque no se la entendió en toda su profundidad—, ha ido recuperando valor ante los ojos de los filósofos y en el presente siglo ha sido la más estudiada, hasta el punto de haberse convertido en el metafísico campo de batalla en torno a la demostrabilidad y demostración efectiva de la existencia de Dios. Ha acontecido así debido a que cada vez

con más intensidad se le ha ido considerando como la prueba más radicalmente metafísica, pues lleva consigo algo más que una prueba de Dios; como veremos, la cuarta vía no es una vía más para demostrar la existencia de Dios, sino que representa mucho más: la precisa situación metafísica del ser participado, con las fundamentales consecuencias que de ahí se derivan para el hombre y su vida respecto a Dios, su origen y su fin. Las implicaciones que comporta no sólo son teoréticas, sino también vitales y religiosas.

Quiere decirse que el *iter metaphysicum* hacia Dios que representa la prueba por los grados de ser alcanza a temas tan profundamente metafísicos como la creación, la presencia fundante del Ser en el ser del ente, la conservación en el *esse* para que la criatura no decaiga a la nada, etc., que si bien debe decirse que no son cometido directo de la demostración, sin embargo están intrínseca y directamente relacionados con ella, por cuanto, como advertiremos, más que una consecuencia de la prueba están implicados en ella, ya que esos temas giran en torno y son explicados por la noción intensiva de ser y la doctrina de la participación, puntos capitales de la prueba por la limitación en la razón de ser. Por eso también la cuarta vía es considerada la prueba metafísica por excelencia.

Sin embargo, o mejor precisamente por ello, la mayor parte de los autores suelen registrar que esta prueba tomista es al mismo tiempo la más próxima al hombre [14], e incluso en la literalidad de sus formulaciones la más bella y poética.

Mucho debe el autor de estas páginas a la lectura de los dos artículos que C. Fabro ha dedicado al tema [15];

14. Cfr. CORVEZ, M., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de êtres,* en «Revue philosophique de Louvain» 72 (1974), p. 19.

15. Cfr. FABRO, C., *Sviluppo, significato e valore della IV via,* en «Doctor Communis» 7 (1954), pp. 71-109; íd., *Il fondamento metafisico della quarta via,* en «Doctor Communis» 18 (1965), pp. 49-70.

ellos fueron los que me condujeron a profundizar y a realizar este estudio de metafísica tomista; no es ese el único motivo de la beligerancia que en el trabajo se concede a Fabro, pues a lo ya indicado deben añadirse otros elementos especulativos de largo alcance (especialmente la crucial doctrina del acto de ser y el entramado metafísico de la noción de participación) que han supuesto una revitalización de la metafísica de Tomás de Aquino, y que suponen el *locus metaphysicus* con el que deben parangonarse las más altas doctrinas de filosofía primera; a mi juicio, mucho de esa revitalización corresponde a las obras del autor citado.

Paso al obligado capítulo de agradecimientos. En su *Etica a Nicómaco*[16], Aristóteles afirma que hay dos tipos de personas a las que nunca se podrá devolver cabalmente el bien que de ellas hemos recibido: los padres y los que nos iniciaron en la filosofía. En este caso, las dos líneas de agradecimiento convergen en la persona de mi padre, Catedrático de Metafísica, que despertó en mí las primeras inquietudes filosóficas y el interés por los problemas radicales. Por cierto, que es mi maestro por doble partida, ya que yo he sido discípulo del que se honra en serlo suyo: al Profesor García López le debo, además, una especial gratitud porque me orientó paso a paso durante el desarrollo de esta investigación. El Dr. Juan José Rodríguez Rosado fue mi primer profesor en la Universidad Complutense, hace ya unos cuantos años. Por lo mucho que me enseñó y por las frecuentes y valiosas sugerencias que ha hecho a este trabajo, le estoy particularmente reconocido.

16. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, lib. IX, c. 1, 1164 b 3-6.

CAPÍTULO I

LAS DIVERSAS FORMULACIONES DE LA CUARTA VIA EN LAS OBRAS DE SANTO TOMAS

Muchos son los pasajes en que Santo Tomás trata el tema de la demostración de la existencia de Dios a lo largo de todas sus obras. Ciertamente no podía ser de otro modo, por cuanto todo lo que realizaba en el terreno especulativo de una manera o de otra tenía como telón de fondo el reconocimiento de Dios, según aquellas palabras que él mismo estampó en el juvenil Comentario a las Sentencias: «... *fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur*» [17], palabras que siempre debieran tenerse presentes a la hora de entender su entera producción filosófica y para saber y captar el norte que dirigía todos sus pasos.

Por ello, junto a los textos en que explícitamente desarrolla el tema de la demostración de la existencia de Dios, deben ser tenidos en cuenta otros en que no se propone de intento esa demostración y, sin embargo, realiza y da unas pruebas (por ejemplo, al tratar de la esencia divina, de la creación, etc.) que, en ocasiones son más claras, o en que se explican con mayor profundidad los principios que sostienen esa demostración. Indudablemente no puede prescindirse del punto de referencia de los textos tomistas en que se encuentran las vías solemnemente expuestas; pero esos *loci solemnes* [18] que, co-

17. *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, sol. 1. Cfr. *C. G.* I, 4.
18. Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 258.

mo es sabido, son el capítulo 13 del libro I de la *Summa contra Gentiles* y el artículo tercero de la cuestión segunda de la primera parte de la *Summa Theologiae*, deben ser completados con otros muchos textos que explican y explicitan los principios o los mismos términos que se encuentran en esos lugares solemnes.

Ello es más necesario si cabe por lo que respecta a la cuarta vía, pues precisamente uno de los puntos que ha originado las controversias en torno a la prueba por los grados de perfección es la diferente exposición que se encuentra en esos *loci solemnes* de *Contra gentiles* I, 13 y *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3. Como puede observarse, —y a ello haremos alusión más adelante— la prueba en *Contra Gentiles* I, 13 termina cuando se alcanza el *maximum* o perfección absoluta por relación a la cual las perfecciones que encontramos en las cosas se dicen más o menos; en cambio, la formulación del citado artículo de la *Summa Theologiae* continúa la argumentación añadiendo que ese *maximum* es causa de todos los que están contenidos bajo él. Lo que queremos indicar aquí es que la interpretación de la cuarta vía no puede hacerse únicamente en base a esos *loci solemnes*; nos parece que contra la opinión de Gilson en el artículo citado en la introducción, hay pasajes paralelos que son más claros que el de la *Summa Theologiae* que nos expone la cuarta vía. Además, no es esa la única razón; hay también otros *loci* tan solemnes como los anteriores que históricamente no han sido tenidos lo suficientemente en cuenta, incluso aunque constasen en un elenco exhaustivo de los textos tomistas que aportan vías o procedimientos para probar la existencia de Dios [19]; nos referimos especialmente al Prólogo que Sto. Tomás escribió al comentario del Evangelio de S. Juan. Es mérito de Fabro [20] haber

19. Cfr. BAISNEE, J. A., *St. Thomas Aquinas' Proofs of the existence of God presented in their chronological order*, en el volumen «Philosophical Studies in honour of the V. R. I. Smith», Westminster, 1952.

20. Cfr. su comunicación a la Pontificia Academia de Santo Tomás:

puesto de relieve la importancia capital de ese texto tomista.

En consecuencia, considero conveniente hacer un breve estudio de las diversas formulaciones que sobre la cuarta vía se encuentran esparcidas por las obras de Sto. Tomás. En último término, es algo que muchos intérpretes de nuestra vía realizan [21], por cuanto el acudir a los lugares paralelos es de todo punto necesario para solventar las dificultades que a simple vista pueden verse en los señalados *loci solemnes* de *Contra gentiles* I, 13 y *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

Este estudio no pretende ser exhaustivo, pues no se considerarán todos los textos, sino únicamente los más importantes; serán obviados aquellos que indirectamente puedan hacer referencia más o menos lejana a la cuarta vía [22], pues no pretendemos realizar —y esta es otra advertencia que queremos dejar clara desde el principio— crítica textual ni exégesis tomista, sino que más bien lo que se pretende es seguir el pensamiento del Aquinate en las vertientes fundamentales que explican el significado último de la prueba que ha recibido el nombre de argumento de la limitación en la razón de ser.

Se presentarán los textos, a los que se añadirá un breve comentario —su última explicación se irá viendo en los capítulos sucesivos— para situar los términos en los que se expresan, la hilazón lógica que existe entre ellos y las perspectivas que abren a la interpretación de la cuarta vía. De la simple lectura de esos textos fundamen-

Sviluppo, significato e valore della IV via, en «Doctor Communis» 7 (1954), pp. 71-109, recogida después en *L'uomo ...*, pp. 226-254.

21. Aunque habría que citar aquí pormenorizadamente parte de la bibliografía sobre el tema, en relación a este punto es particularmente obligatoria la referencia al artículo de COUESNONGLE, V., *Mesure et causalité dans la «quarta via»*, en «Revue Thomiste» 58 (1958), pp. 244-284.

22. Un elenco más o menos completo de estos textos puede verse por ejemplo en el art. citado de COUESNONGLE, V., pp. 244-249 y en MUÑIZ, F., *La «quarta via» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios,* en «Revista de Filosofía» 4 (1945), pp. 51-60.

tales en que Santo Tomás expone de una manera o de otra nuestra prueba, emanan ya unas series de consideraciones que nos darán la clave para lo que consideramos el último y más profundo sentido del argumento tomista para demostrar la existencia de Dios a partir de las perfecciones graduadas que encontramos en los seres del universo; con esas consideraciones se cerrará el capítulo. Y advirtiendo que el orden de los textos que presentamos se realiza por el orden cronológico en que las respectivas obras fueron escritas (según los más autorizados exponentes encargados de las ediciones críticas de las obras del Aquinate), damos a continuación la forma en que se articulará el capítulo.

A. La cuarta vía en el Comentario a las Sentencias.
B. La cuarta vía en la *Summa contra Gentiles.*
C. La cuarta vía en el *Compendium Theologiae* y el *de Spiritualibus creaturis.*
D. La cuarta vía en la *Summa Theologiae.*
E. Nuestra prueba en la *Quaestio disputata de Potentia.*
F. Estudio especial de *Super evangelium S. Ioannis lectura, prologus.*
G. La cuarta vía en las últimas obras de Sto. Tomás. Su tratamiento en *In Symbolum Apostolorum expositio* y en *De substantiis separatis.*
H. Consideraciones generales sobre esos textos.

A. *La cuarta vía en el Comentario a las Sentencias.*

Antes de pasar a exponer sucintamente los textos, adviértase la gran cantidad de ellos que en el Comentario a las Sentencias se encuentran con referencia a la prueba para demostrar la existencia de Dios basada en la limitación en la razón de ser. Un estudio un poco más detallado será conveniente realizar del lugar solemne en que Santo Tomás formula en esta obra conjuntamente las pruebas para remontarnos hasta Dios.

a) En el primer libro del comentario de Santo Tomás a las Sentencias de Pedro Lombardo se encuentra el siguiente texto que prueba la existencia de Dios, Ser primero y perfectísimo, y del que todos los entes tienen el ser. Es la primera alusión al argumento de los grados de ser que se encuentra en las obras de Tomás de Aquino:

> "Toda naturaleza que se encuentra en muchos según un antes y un después, conviene que descienda de uno primero, en el que reside perfectamente. Pues la unidad de lo principiado remite a la unidad del principio, lo mismo que todo calor es originado por algo calidísimo que es el fuego. Pero es así que la entidad se encuentra en muchos según un antes y un después, luego conviene que haya un primer ente perfectísimo, por el que todos los entes tienen el ser. Y éste es Dios. En consecuencia, hay un sólo Dios"[23].

Haciendo algunas precisiones sobre esta argumentación, habría que señalar en primer lugar que, aunque el contexto en el que está hablando Aquinas se refiere a la unicidad de Dios[24], sin embargo proporciona aquí una verdadera prueba de la existencia de Dios; prueba que posteriormente se denominará cuarta vía. Toda naturaleza que se encuentra de modo graduado proviene de algo primero y único que posee esa naturaleza perfectamente; la causa debe ser única, pues efectos semejantes reclaman una fuente única. El ejemplo que aporta Santo Tomás es el fuego: lo mismo que todo calor se origina de una fuente única y calidísima que es el fuego, del mismo modo, ya que la entidad se encuentra en muchos de modo graduado, es necesario que haya un sólo ser único *a quo omnia entia habent esse.*

b) Una argumentación casi similar se encuentra en el artículo siguiente (*Utrum in Deo sint plura attributa*); el texto es éste:

23. *In I Sent.,* d. 2, q. 1, a. 1, *sed contra.*
24. El artículo lleva por título: *Utrum Deus sit tantum unus.*

> "Todo lo que se dice *secundum quid* procede de aquel que es *simpliciter* y absolutamente. Ahora bien, encontramos algunas cosas que son perfectas no absolutamente, sino según su naturaleza, unas más y otras menos. Luego conviene que haya algo absoluta y simplemente perfecto, del que todas las demás cosas reciben su perfección. Pero como dice el Filósofo (*In V Metaph.*, text. 21) es simplemente perfecto aquel en que se hallan todas las excelencias que se encuentran en todos los géneros..."[25].

Como se ve, la argumentación está basada en que todo lo que es relativo o *secundum quid* es originado por uno que es absoluto o *simpliciter*. El principio sobre el que se basa la prueba es, pues, el mismo que el anterior. Es así que encontramos seres perfectos, pero no absolutamente perfectos, sino relativamente, es decir con la perfección de la naturaleza que las define (*sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus*); luego es necesario que haya algo *absolute et simpliciter* perfecto, en virtud del cual todos los demás seres alcancen su perfección.

c) El lugar del Comentario a las Sentencias en el que Sto. Tomás nos da los argumentos para probar la existencia de Dios se encuentra en la distinción 3. Veamos el texto completo, para encuadrar a continuación nuestra cuarta vía y hacer sobre ella algunas puntualizaciones:

> "La diversidad de éstas se toma según las vías de acceso desde las criaturas a Dios que expone Dionisio (cap. 7 de *De Divinis Nominibus*). Afirma Dionisio, en efecto, que a partir de las criaturas de tres modos llegamos a Dios, a saber, por la causalidad, por remoción y por eminencia. La razón de ello es que el ser de la creatura es por otro, de donde según esto somos llevados a la causa de la que procede. Ahora bien, esto pue-

25. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, *sed contra.*

de ocurrir de una doble manera; o bien en cuanto aquello que está recibido, y de este modo somos conducidos *per modum causalitatis,* o bien en cuanto al modo de recepción, ya que está recibido imperfectamente; y así tenemos dos modos, a saber, según la remoción de Dios de toda imperfección y según que lo que está recibido en la creatura se encuentra en Dios más perfecta y excelentemente; ésta es la vía de eminencia.

En consecuencia, la primera demostración se basa en la vía de la causalidad y se forma del siguiente modo. Todo lo que tiene el ser a partir de la nada, tiene que ser por otro, del cual haya procedido su ser. Pero todas las creaturas tienen su ser procedente de la nada, lo cual se manifiesta por su imperfección y potencialidad. Luego tienen que ser por alguno y único primero, y éste es Dios.

La segunda demostración se toma de la vía de remoción, y es como sigue. Allende todo lo imperfecto, tiene que haber algo perfecto, sin mezcla alguna de imperfección. El cuerpo es imperfecto, ya que es determinado y finito en sus dimensiones y móviles. Luego conviene que allende los cuerpos exista algo que no sea cuerpo.

Igualmente, todo lo incorpóreo mutable es imperfecto por su propia naturaleza. Luego además de todas las especies mutables, como son las almas y los ángeles, tiene que existir algún ente incorpóreo e inmóvil y absolutamente perfecto; éste es Dios.

Otras dos razones se toman de la vía de eminencia, ya que la eminencia puede considerarse de un doble modo, en cuanto al ser y en cuanto al conocimiento. La tercera demostración, pues, se basa en la vía de la eminencia en el ser, y es la siguiente: lo bueno y lo mejor se dicen por comparación a lo óptimo; es así que en las sustancias encontramos el cuerpo bueno y el espíritu creado mejor, en el que sin embargo la bondad no es por sí mismo, luego tiene que existir algo óptimo del cual proceda la bondad en ambos.

La cuarta demostración se fundamenta en la eminencia en el conocimiento; es la siguiente: en todas las cosas en que haya más o menos belleza, hay que encontrar algún principio de belleza, por la proximi-

dad al cual una cosa se diga más bella que otra. Ahora bien, encontramos que los cuerpos son bellos, con una belleza sensible, y en cambio los espíritus son más bellos, con una belleza inteligible. En consecuencia tiene que existir algo de lo que procedan ambas bellezas, a lo cual los espíritus creados se aproximan más"[26].

Es de notar el influjo del procedimiento utilizado por el Pseudo-Dionisio para llegar a Dios a partir de las criaturas; es el esquema ternario de la *via causalitatis, via remotionis, via eminentiae*[27]. Para Tomás de Aquino el proceso humano respecto al conocimiento de Dios tiene un carácter analógico; la analogía en el conocimiento es consiguiente a la analogía en el ser. Ese carácter analógico hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya afirmación, negación y eminencia, siendo los tres modos indisociables; jamás dudó Sto. Tomás sobre este punto; en muchos lugares explanó esta triple vía del conocimiento de Dios. Veamos uno, del ciclo intermedio de su especulación:

«Por ello, según la doctrina de Dionisio (cap. I, *Myst. Theol.*, y cap. II, *Caelest. Hier.*, y cap. II y III *De Div. Nom.*), estas cosas se afirman de Dios de tres modos. Primero, afirmativamente, de modo que podamos decir que Dios es sabio. Afirmación sobre El necesaria, por darse en El la semejanza de sabiduría que de El fluye. En segundo lugar (negativamente) por no darse en El la sabidu-

26. A este propósito señala FABRO: «Anzitutto é da tener presente che il termine 'via' compare assai presto sotto la penna di S. Tommaso ed e affidato al patronato autorevole dello Pseudo Dionigi: L'Angelico piega il testo d'ispirazione agostiniana del Maestro delle Sentenze alla più robusta metafisica di Dionigi secondo lo schema ternario ovvero delle tre vie: *via causalitatis, via remotionis, via eminentiae*. A questo schema ternario, di derivazione procliana, rimarrá sempre fedele la sua dialettica della conoscenza di Dio, che porrá in second'ordine l'itinerario agostiniano, per valorizzare invece l'indirizzo aristotelico che fa leva sulla causalità e sull'analogia». *L'uomo ...*, p. 226.

27. *In I Sent.*, d. 3, *divisio primae partis textus.*

ría tal como nosotros la imaginamos y denominamos, de modo que puede hasta negarse en la realidad diciendo: Dios no es sabio. Y en tercer lugar (eminentemente), porque al negarse la sabiduría en Dios no por deficiente en sabiduría, sino por darse en El más sobrenaturalmente que lo que se puede decir o concebir, nos resulta ineludible esta afirmación: Dios es supersabio» [28].

Después de indicar de dónde proceden esos tres caminos, explica resuelta y sintéticamente cada uno de ellos [29]. La *via causalitatis* no plantea ningún problema especial. Respecto a la *via remotionis* hay que destacar los dos pasos que da: de lo corpóreo a lo incorpóreo, y de lo incorpóreo a Dios. Pasos que pueden verse también en la *via eminentiae,* la cual se desdobla en dos, según se considere la eminencia o transcendencia en el ámbito del ser o en el del conocer (*potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem*). La eminencia en el ser prueba la existencia de Dios, pues lo bueno y lo mejor se dicen por comparación a lo óptimo; y es así que en las sustancias encontramos el cuerpo bueno y el espíritu mejor; pero en este último, por ser creado, la bondad no la tiene por sí mismo; luego es necesario que exista algo óptimo que haya causado la bondad de ambos. Por último la trascendencia *in cognitione* se prueba siguiendo el mismo proceso: a partir de la más o menos belleza (*magis et minus speciosum*) que encontramos en las sustancias corporales y espirituales se llega a reconocer un principio de la belleza *per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius.*

Es evidente el paralelismo que existe entre los dos silogismos en que se desdobla la *via eminentiae.* Y tampo-

28. *De Pot.,* q. 7, a. 5 ad 2.

29. Una explicación genérica de ese triple modo de conocimiento en *el Com. in Sent.,* puede verse en B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico nel Commento alle Sentenze,* en Atti del Congreso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Nápoles 1976, vol. III, pp. 165-182.

co puede caber ninguna duda entre el silogismo que prueba la *eminentia in cognitione* —especialmente la premisa mayor— y la cuarta vía. Aunque el paralelismo sea patente entre los dos silogismos que prueban la *eminentia in esse* y la *eminentia in cognitione,* algunas diferencias pueden señalarse. Mientras en el primer argumento se trata de lo bueno y lo mejor por comparación *ad optimum,* en el segundo no se habla de una *maxime speciosum.* Pero donde creemos que radica la diferencia entre la *eminentia in esse* y la *eminentia in cognitione* es la oposición entre *bonum* y *speciosum.* El *bonum* y el *pulchrum* ciertamente son lo mismo en el sujeto; difieren en que lo bueno se refiere al apetito y lo bello a la *vis cognoscitiva* [30].

Más intersante es resaltar, como ha sido señalado [31], que todo este texto de Sto. Tomás es reelaborado ampliamente por él, evitando y corrigiendo las modificaciones que había introducido el Maestro de las Sentencias respecto a una de las fuentes de argumento que él mismo cita: un pasaje de S. Agustín [32]. Lo que se quiere indicar

30. «Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur; scilicet super forman... sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent». *S. Th.,* I, q. 5, a. 4 ad 1.

31. Cfr. ISAYE, G., *La theorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas,* en «Archives de Philosophie», 16 (1940), pp. 111-113.

32. La fuente agustiniana del argumento se encuentra en *De civitate Dei,* 1, 8, c. 6 (P.L. 41, col. 231); «Consideraverunt enim, quidquid est, vel corpus esse vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Proinde intelligi visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. Nulla est enim pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu sicut est cantilena, de qua non animus judicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili judicaret: melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitatior quam minus exercitatus, et idem ipse unus cum proficit,

con esto es que las argumentaciones que nos da aquí Santo Tomás son propias suyas y no simplemente «se limita a comentar un argumento aducido por el Maestro de las Sentencias» [33]. Consideramos el texto muy importante en orden a la explanación posterior de la cuarta vía. Ambos silogismos de la *via eminentiae* se asemejan profundamente a la cuarta vía.

d) *In I Sent., d. 35, q. 1, a. 1.*

De nuevo vuelve a aparecer el procedimiento dionisiano en el Comentario al libro primero de las Sentencias al preguntarse Sto. Tomás si la ciencia conviene a Dios. He aquí el texto completo:

> "Respondo que hay que afirmar que según Dionisio (en el libro *De divinis nominibus*, cap. 7) por tres vías llegamos a Dios a partir de las creaturas, a saber por remoción, por causalidad y por eminencia, de las que cualquiera de ellas nos induce al conocimiento de Dios.
>
> La primera vía, pues, que es por remoción es ésta. Quitando de Dios toda potencia y materialidad precisamente porque es acto primero y puro, su esencia debe estar despojada de materia y ser únicamente forma. Lo mismo que la materia es principio de división en partes, la inteligibilidad se debe a la forma; de ahí que la forma es principio de conocimiento. Por consiguiente toda forma existente por sí separada de la materia tiene que ser de naturaleza intelectual; y si verdaderamente es subsistente por sí, será también inteligente; pero si no es subsistente por sí, sino como una perfección de algo subsistente, no será entendimiento

melius utique postea quam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitatis homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent».

33. Cfr. MÚÑIZ, F., art. cit., p. 60.

sino principio de entender, lo mismo que toda forma no subsistente en sí misma no obra sino que es principio de operación; como lo caliente en el fuego. En consecuencia, siendo Dios inmune de toda materia, y siendo subsistente por sí ya que su ser no depende de otro, conviene que sea inteligente y sabio.

La segunda vía, por la causalidad, es la siguiente. Todo agente tiene alguna intención y deseo del fin; a todo deseo del fin precede algún conocimiento con referencia al fin y que dirija al fin las cosas que a ese fin hacen relación. Pero en algunas cosas este conocimiento no está unido a lo que tiende al fin; por lo cual conviene que esté dirigido por algún agente anterior, al igual que una flecha tiende a un lugar determinado por determinación del arquero. Y así sucede en todas las cosas que obran por necesidad de naturaleza, ya que su operación está determinada por algún entendimiento que funda la naturaleza. De ahí que Aristóteles diga (2 *Physic.*, text. 75) que la obra de naturaleza es obra de inteligencia. Por el contrario, en otros este conocimiento está unido al mismo agente, como es patente en los animales; por consiguiente, es necesario que el primero no obre por necesidad de naturaleza, ya que entonces no sería primero sino que estaría dirigido por algún inteligente anterior. Conviene, pues, que obre por entendimiento y voluntad, y así que sea inteligente y sabio.

La tercera, la de eminencia, es ésta. Todo lo que se encuentra en muchos *magis ac magis* según que muchos se aproximan a uno, es menester que en éste se encuentre máximamente, al igual que el calor en el fuego, a quien cuanto más se aproximan los cuerpos mixtos más cálidos son. Pues puede verse que algunas cosas cuanto más se acercan al primero, más noblemente participan del conocimiento; como los hombres más que los brutos y los ángeles más que los hombres. De ahí que sea conveniente que en Dios se encuentre un conocimiento nobilísimo.

Como puede observarse, ha cambiado el orden y nos encontramos ahora con que la primera vía es la vía *remotionis*; a ésta siguen la *via causalitatis* y la *via eminen-*

tiae. La importancia de este texto reside en la confluencia de dos cosas: las fuentes o motivaciones del argumento son neoplatónicos y el desarrollo se hace en base al método aristotélico, como se echa de ver por el texto citado del Estagirita [34].

El contenido de la *via remotionis* es prácticamente el mismo que el texto anterior, un poco más desarrollado. «Se trata de la *remotio materiae,* como condición fundamental de la intelectualidad, y todavía no de la *remotio imperfectionis* respecto a la escala entera de las perfeccionis finitas, como se leerá en las obras más maduras» [35]. La vía de la causalidad no interesa aquí a nuestro propósito [36]. Respecto a la *via eminentiae* se trata únicamente de la *eminentia in cognitione,* repitiéndose la dialéctica de los grados (*invenitur in pluribus magis ac magis*) y el mismo principio: cuanto más se acercan al primero, más noblemente participan del conocimiento (*quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionen participant*). El ejemplo del fuego también aparece; ejemplo que será «elemento inseparable de la dialéctica de la participación y de todas las formas que revestirá en la obra tomista la IV vía» [37].

e) *In II Sent., d. 1, q. 1, a. 1.*

La cuestión en la que se encuentra el artículo que vamos a estudiar hace referencia al tema de la creación. El artículo, cuyo encabezamiento es *Utrum sint plura prima principia,* «tiene una estructura verdaderamente ma-

34. «L'importanza del testo è nella confluenza, se cosí piace, di motivi neoplatonici i quali vengono però sviluppati col metodo aristotelico e con la presenza directa del testo del Filosofo: una tecnica questa ch'è del tutto particolare al Dottore Angelico e che si approfondirà col procedere della sua sintesi dottrinale». FABRO, C., o. c., p. 228.

35. Ibid.

36. Nótese, sin embargo, que no se trata de la causa eficiente, sino de la causa final: es la vía que luego se llamará *ex gubernatione rerum.*

37. FABRO, C., ibid.

gistral que preludia el método de las *Quaestiones disputatae* por la cohesión y fuerza de la argumentación» [38]. En él Santo Tomás da tres pruebas para demostrar la existencia de Dios; la primera tomada *ex ipso ordine universi*; la segunda, *ex ipsa rerum natura* y la tercera *ex inmaterialitate ipsius Dei.* La primera argumentación no tiene interés ahora para nosotros [39].

La segunda es la prueba por los grados de ser; según Santo Tomás lleva la impronta de Avicena. Veámosla.

> "De otra manera se patentiza esto por la misma naturaleza de las cosas. Se encuentra, en efecto, en todas las cosas la naturaleza de la entidad, en unas más noble y en otras menos; pero es así que las naturalezas de las mismas cosas no son el mismo ser que tienen, ya que entonces el ser entraría en lo que se entiende de cualquier quididad, lo cual es falso pues la quididad de cualquier cosa puede ser entendida sin entender de ella si es. Luego es necesario que tengan el ser por otro y llegar a algo cuya naturaleza sea su mismo ser, pues de otro modo se procedería al infinito. Este es el que da el ser a todos, y no puede ser más que uno, ya que la naturaleza de entidad es, análogamente, de una sola razón en todos; en efecto, la unidad de lo causado requiere la unidad en la causa. Esta es la vía de Avicena (8 *Metaph.*, *quasi per totum*)".

La importancia de este texto no puede escapar a nadie; repetidas veces tendremos que volver sobre él. El núcelo de la prueba es la distinción entre esencia y ser. En todas las cosas se encuentra la naturaleza de entidad, en unas más noblemente y en otras menos. Las naturalezas de las cosas no son el ser que tienen (*ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent*), y a

38. Ibid., p. 259.

39. Es la siguiente: «Primo ex ipso ordine universi, cuius partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum; et hoc est principium».

no ser que queramos remontarnos al infinito (*alias in infinitum procederetur*) debemos reconocer la existencia de un ser en el que la distinción entre naturaleza y ser no tenga lugar. Y ese es Dios, del que todos los seres dependen en el ser (*et hoc est quod dat esse omnibus*). Lo que queremos poner de relieve con este txto es la ligazón existente entre los grados de ser y la distinción entre esencia y ser; donde reconozcamos grados de ser, allí hay distinción entre esencia y ser [40].

Por otra parte, como de lo que se trata es de probar la unicidad de la causa universal, creadora de todo el ser, es lógico, como señala Gilson, que la prueba de la unicidad de Dios se confunda con la de su existencia [41]. Algunas de las pruebas que Santo Tomás aporta para demostrar la creación, o la unicidad de Ser Supremo son coincidentes con las de la demostración de su existencia, siendo expresivas de las instancias más profundas de la metafísica tomista: la doctrina de la distinción real de esencia y ser y la participación trascendental del ser en la creación. Esto es válido también para otros textos que veremos más adelante, como *S. Th.* I. q. 65, *De Pot.*, q. 3, a. 6. etc. Profundizar en esas doctrinas dará la clave para la última explicación de la cuarta vía.

Podemos preguntarnos, como hace Gilson, «por qué Tomás de Aquino no ha incluido esta prueba tan directa en las cinco vías, a título de sexta vía» [42]. A mi juicio, además de otras razones siempre lícitas que pudieran darse, es preciso desechar la idea que apunta el gran maestro tomista: las formulaciones que estamos viendo y los textos paralelos que todavía tenemos que presentar conducen a mostrar que no se trata de sexta vía, sino precisamente de la cuarta. Importa mucho reparar en ésto; la

40. Cfr. COUESNONGLE, V., art. cit., p. 245.
41. Cfr. GILSON,, E., *Elements d'une méthaphysique thomiste de l'être,* en «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age», 40 (1973), p. 17.
42. Id., p. 18.

profundización en los principios metafísicos señalados en el texto que comentamos hará que esta vía sea la vía metafísica por excelencia y la más propia de Santo Tomás. A ello acaba abocando también, según parece, Gilson cuando contesta a la pregunta de por qué una argumentación tan neta y tan tomista no es expuesta en las vías. «La razón de esto puede ser que no se ha querido presentar en la S. Th., e igualmente en C.G., más que pruebas de Dios cuyos fundamentos fuesen reconocidos por todos los filósofos con autoridad en las escuelas; pero la composición de ser y esencia en la sustancia, que esta prueba supone, no sería admitida por los discípulos de Averroes, que se tenían por los únicos intérpretes autorizados del pensamiento aristotélico. Esa puede ser la razón por la que la más tomista de las pruebas de Dios no encontrase lugar en ninguna de las dos *Summae* entre las otras pruebas recogidas por sus autores. Pero Tomás la ha metido en otros lugares: *Si enim aliquid in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit (S. Th.*, I, 44, 1, Resp.). O más simplemente todavía: *omnis actus cui est citra ultimum, est in potentia ad ultimum actum; ultimus autem actus est ipsum esse (Comp. Theol.*, XI)» [43]. Esas argumentaciones —y otras que se encuentran en diversos textos— son lugares paralelos o explicaciones del considerado lugar principal en que se expone nuestra vía. Y eso, volvemos a repetirlo, no es sexta vía, sino la cuarta.

Aunque la tercera vía que en este texto trae a colación Tomás de Aquino no se refiere directamente a nuestro objeto de estudio, vamos a señalarla, pues se nos indica aquí un principio que tendrá mucho que ver con las subsiguientes explanaciones que realizaremos; se trata del principio de la perfección del acto. Obsérvese por otra parte que es la única vía de las tres que Tomás refiere a

43. Ibid.

Aristóteles y que luego será la primera vía de la *Summa Theologiae*[44].

> "La tercera vía se fundamenta en la inmaterialidad del mismo Dios; es necesario, en efecto, que la causa que mueve el cielo sea una fuerza no material, como se prueba en el libro 8 de la Física. En las cosas que son sin materia no puede haber diversidad, a no ser que la naturaleza de una sea más completa y existente en acto que la naturaleza de otra. En consecuencia, es necesario que aquello que adviene a la perfección del complemento y puridad del acto, sea uno solamente, del que proceda todo aquello que está mezclado de potencia, ya que el acto precede a la potencia, y el complemento a lo disminuido, como se prueba en 9 *Metaph* (text. 13)".

f) *In II Sent., d. 1, q. 1, a. 2.*

En el artículo segundo de la misma cuestión se plantea Santo Tomás *utrum aliquid possit exire ab eo per creationem.* Inmediatamente antes de la argumentación esquemática de la cuarta vía que aquí se nos presenta, hay en el *sed contra* del artículo un *praeterea* que tiene mucho que ver con el texto anterior del artículo primero. Nos referimos al principio de la perfección y emergencia del acto:

> "Además todo agente obra en cuanto está en acto. Pero lo que está según algo en acto y según algo en potencia, produce un efecto según algo suyo, a saber, induciendo la forma en la materia. Por consiguiente, siendo el primer ente, es decir Dios, acto puro sin mez-

44. «Por tanto la única vía expresamente referida a Aristóteles es la III y se anuncia como la vía del movimiento, pero no se desarrolla, es más no hay ni siquiera una alusión de la compleja dialéctica que luego revestirá en las dos Summas bajo la falsilla de la física aristotélica, la dialéctica del movimiento, sino más bien de la perfección y emergencia del acto». FABRO, C., o. c., p. 261.

> cla de potencia, parece que puede acabar toda la cosa, según toda su sustancia".

A continuación, en la *solutio* del artículo se prueba la existencia y causalidad universal de Dios. Es el esquema de la cuarta vía; el principio invocado es que lo imperfecto tiene su origen en lo perfecto; y el ejemplo aducido es nuevamente el del fuego. Y siendo así que todas las cosas de algún modo tienen el ser participado, y por tanto no son perfectas en sí mismas, es necesario que todas ellas procedan de Dios, principio primero y perfecto. Sobre las relaciones entre creación y cuarta vía tendremos oportunidad de volver en este mismo capítulo.

> "La creación, no sólo la sostiene la fe sino que también la demuestra la razón. Consta, en efecto, que todo lo imperfecto que existe en algún género procede de aquel en que primera y perfectamente se encuentra la naturaleza del género, lo mismo que el calor está en las cosas cálidas por el fuego. Y como cuaquier cosa —y todo lo que hay en una cosa— participa de algún modo del ser y tiene mezcla de imperfección, es necesario que toda cosa, y todo lo que en ella hay, proceda de un ente primero y perfecto. A esto lo llamamos crear, es decir, producir la cosa en el ser según la sustancia. De ahí que sea necesario que todas las cosas procedan por creación de un primer principio".

g) *In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4.*

Si traemos a colación el siguiente texto no es porque en él se encuentre, al menos en esquema, la argumentación propia de la cuarta vía, sino porque está emparentado con los textos citados anteriormente. El efecto propio de Dios es el *esse*. La profundidad con que Tomás de Aquino enseña aquí esta doctrina contrasta en cierto modo con los textos que a continuación veremos del sigiente ciclo especulativo del Angélico, por así decirlo con Fabro [45], los textos de *Contra Gentiles*. El título del artí-

45. O. c., p. 261.

culo es: si alguien además de Dios puede producir alguna cosa. El texto que nos interesa es el siguiente:

> "Sin embargo la causa de éstos es también Dios, que opera más íntimamente en ellos que las demás causas, ya que El mismo es el que da el ser a las cosas. En efecto, las restantes causas se comportan como determinando el ser, pues todo el ser de cualquier cosa toma su principio de alguna criatura, ya que la materia es únicamente por Dios; el ser es más íntimo a cualquier cosa que aquellas cosas por las cuales se determina, y de ahí que permanezca aunque se quiten aquellas cosas, como se dice en el libro *De Causis*. Por tanto, la operación del Creador alcanza más a lo más íntimo de la cosa que la operación de las causas segundas, y en consecuencia el hecho de que algo creado sea causa de otra creatura no excluye que Dios obre en todas las cosas, por cuanto su virtud es como un medio que une la virtud de cualquier causa segunda con su efecto; ya que la virtud de una creatura no podrá alcanzar su efecto a no ser por la virtud del Creador, de quien procede toda virtud, la conservación de la virtud, y el orden al efecto, pues como se dice en el libro *De Causis*, la causalidad de una causa segunda está sustentada por la causalidad de la causa primera".

Dios es el que da el *esse* a todas las cosas; lo más íntimo que hay en las cosas es su *esse (esse autem et magis intimum cuilibet rei)*; más íntimo que lo que por aquellas el *esse* se determina (*quam ea per quae esse determinatur*). Por lo demás es algo que el mismo Santo Tomás había explicado con anterioridad en el Comentario al libro primero de las Sentencias de P. Lombardo. Especialmente en la distinción 8 de ese libro se encuentra una muy rica doctrina en torno al *esse*, que sería interesante rastrear; aquí, sin embargo, no podemos detenernos en ese estudio. Dígase únicamente que la riqueza de contenido especulativo en torno a esa noción que se encuentra en las obras de madurez de Tomás de Aquino está

precontenida en sus líneas generales ya en el Comentario a las Sentencias [46].

h) *In II Sent., d. 37, q. 1, a. 2.*

Veamos finalmente este texto. El título del artículo es *Utrum omne ens sit Deo.* Los grados se expresan en términos de *prius et posterius* y el desarrollo está explicado en base a la doctrina de la participación; también será este un texto que nos servirá de base para la interpretación que daremos de la cuarta vía.

> "Debe decirse que el ente se encuentra en muchas cosas según un antes y un después (*secundum prius et posterius*). Sin embargo aquello que con toda verdad y en primer lugar se llama ente es aquel cuyo ser es su misma esencia, ya que su ser no está recibido, sino que es subsistente por sí. Pero en todas las cosas que se dicen según un antes y un después, el primero de ellos puede ser causa; y propiamente es causa de lo que se dice por participación. Por consiguiente es necesario que aquel ente que no es por participación de algún ser distinto de sí mismo, y que se denomina ente primero entre todos los entes, sea causa de todos los demás. Todos los demás entes se dicen *per posterius,* en cuanto que participan el ser que no coincide con lo que son. Todo lo que tenga, pues, una cierta razón de ser no lo tiene por sí mismo sino por Dios; y todo lo que de defecto de ser posea lo tiene por sí mismo".

46. Sirvan como botón de muestra estas frases de la d. 8, q. 1, a. 1, sol., cuya doctrina volveremos a encontrar más adelante: «hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi»; «esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita»; «Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate». Cfr. también en este sentido *In I Sent.* d. 25, q. 1, a. 4.

B. *La cuarta vía en la Summa contra gentiles.*

En la *Summa contra gentiles* encontramos diversos textos en los que de una manera completa o en esquema se expone nuestra cuarta vía. Aparte de los lugares más conocidos del capítulo 13 del libro I, y del capítulo 15 del libro segundo, vamos a traer a colación los textos que se encuentran en los capítulos 38 y 42 del libro I y en el proemio del libro IV. Vayamos con el primero.

a) *C.G. I, 13.*

> "También puede tomarse otra razón de las palabras de Aristóteles. En efecto, en el libro II de la Metafísica muestra que las cosas que son máximamente verdaderas son también máximamente entes. Y en el libro IV de la Metafísica prueba que existe algo máximamente verdadero, como consecuencia de que vemos que de dos cosas falsas una es más falsa que la otra y de ahí que sea necesario que una sea más verdadera que la otra. Y esto se da según la (mayor o menor) aproximación a lo que es simple y máximamente verdadero. De donde puede concluirse que hay algo que es máximamente ente; y a este le llamamos Dios".

Lo primero que sorprende al leer el amplio capítulo 13 del libro I de la *Summa* contra los gentiles es lo farragoso del texto entero. Santo Tomás quiere darnos en ese capítulo las *Rationes ad probandum Deum esse.* Pero la mayor parte del texto está dedicada a la complicada exposición de la vía del movimiento; ésta —y la segunda también— las basa continuamente en palabras de Aristóteles en sus libros de Física; las citas de ésta son más de veinte, por una sola cita de los libros de la Metafísica. Al final —y muy brevemente— expone la cuarta y la quinta (en este capítulo no expone la tercera). No hay ninguna alusión explícita a Platón ni a la noción de participación.

Se ha señalado que el texto que hemos citado corres-

pondiente a la cuarta vía «sugiere tres observaciones elementales: a) la posición totalmente secundaria de la cuarta vía en la demostración de la existencia de Dios que gravita sobre el argumento del movimiento; b) su explícita atribución a Aristóteles con la cita íntegra de dos textos de la Metafísica; y c) el paso directo de la afirmación de la eminencia ontológica a la existencia de Dios, afirmado como 'maxime ens'. El texto de la *Summa Theologiae* constituye a este respecto un notable progreso porque presenta la vía en dos etapas claramente distintas»[47]. Sobre esto último tendremos ocasión de volver más adelante.

Por otra parte, hay que observar respecto a la exposición de la cuarta vía en este texto que los dos pasajes citados de la Metafísica de Aristóteles son explicados a continuación en base a doctrinas platónicas, «pero siguiendo en definitiva su propio camino. El mismo insinúa con sus palabras que ese y no otro ha sido su modo de proceder: *Potest... colligi ex verbis Aristotelis; ex quibus concludi potest ulterius.* Distingue, pues, entre lo que Aristóteles dice, lo que sugiere, y lo que se le puede hacer decir combinando diversos pasajes de sus obras, si se interpretan luego según las exigencias racionales que la recta inferencia de Dios impone»[48]. ¿Cuál es el motivo de esta forma de proceder? Indudablemente el apologético; todos los autores están concordes con esa afirmación. Compendiamos este punto con las siguientes palabras: «Los gentiles a quienes va dirigida son de formación y mentalidad preponderantemente aristotélicas. Así se entiende por qué razón se explaya la primera vía en los 32 primeros parágrafos del capítulo dedicado al tema, y una sóla para cada una de las otras tres que ahí recoge (...) y por qué fuerza los textos de Aristóteles para obtener

47. FABRO, C., o. c., p. 229.
48. FERRER ARELLANO, J., *Noción de Dios y pruebas en Teodicea,* en «Anuario Filosófico», 5 (1972), p. 194.

también en las tres últimas su patronazgo» [49]. Precisiones éstas que han de ser tenidas en cuenta a la hora de explicar la vía.

b) *C.G. I, 38.*

Tratando de probar Tomás de Aquino que Dios es su misma bondad, nos da una prueba basada en los grados de bondad; los grados se expresan aquí también en términos de participación:

> "Todo lo bueno que no es su bondad, se dice bueno participadamente. Lo que se dice por participación, presupone algo ante sí, de donde reciba la razón de bondad; en esto no es posible proceder al infinito, ya que en las causas finales no es posible ese proceso, pues lo infinito repugna al fin. Es necesario, pues, llegar a algo bueno primero, que no sea bueno participadamente y por orden a otra cosa, sino que sea bueno por esencia. Este es Dios; en consecuencia, Dios es su bondad".

Como se ve, el procedimiento argumentativo va en la línea de la contraposición entre lo que es bueno por esencia y lo que es bueno por participación. Aquí en realidad, el punto de partida no es la gradación de seres, sino el carácter limitado, finito o participado de un sólo ser. La bondad participada, si es participada, necesita ser justificada. Hay una exigencia patente de un ser bueno por esencia que de razón de la bondad participada.

c) *C.G. I, 42.*

> "En cualquier género vemos que la multitud procede de alguna unidad, y por tanto en cada género se encuentra uno primero que es medida de todo lo que se encuentra en ese género. Así pues todos los seres

49. Id., p. 195.

que convienen en algo uno, es preciso que dependan de un solo principio. Pero es así que todas las cosas convienen en el ser, luego es necesario que exista un solo ser que sea principio de todas las cosas".

También aquí tratando Sto. Tomás de probar la unidad de Dios, hace una formulación que ha sido invocada frecuentemente como lugar paralelo a las formulaciones de la cuarta vía, considerándose ésta como una demostración de Dios por la medida. Dios sería *mensura existentium* [50], la medida de todos los seres. La teoría de la medida sustituyendo la prueba por la causalidad sería una verdadera demostración de la existencia de Dios según Tomás de Aquino [51].

d) *C.G. II, 15.*

Es éste uno de los lugares paralelos más importantes para probar uno de los pasos que se realizan en la exposición de la cuarta vía. Todos los autores, independientemente de la interpretación que propongan, en algún momento de la explicación suelen recurrir a él. El contexto de la argumentación en éste: *Quod Deus sit omnibus causa essendi.* Como puede observarse, todos los razonamientos que presenta aquí Tomás de Aquino hacen referencia a la cuarta vía. Presentamos aquí los textos, a los que será necesario hacer referencia especialmente a la hora de

50. Cfr. *In de Div. Nom.*, c. 4, lect. 3: «Et mensura est existentium, ostendit quam habitudinem habet divina bonitas ad rem iam productas, et dicit primo quod habet habitudinem mensurae». Cfr. también *C. G. I*, 28; *In de Causis*, lect. 16; *C. G.* II, 12, etc.

51. Esta es la posición de G. ISAYE en *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas*, ya citado. Aunque la obra de Isaye tiene valiosas aportaciones, algunas de ellas incorporables a la teoría de la participación que Santo Tomás desarrolla, sin embargo una interpretación de la cuarta vía por la medida no parece estar en concordancia con los textos de Tomás de Aquino, como ha probado COUESNONGLE, V.; cfr. su artículo *Mesure et causalité dans la «quarta via»*, en «Revue Thomiste» 58 (1958), pp. 55-75.

probar el último paso de nuestra interpretación de la vía: Dios como *causa totius esse*. Repárese que los diversos argumentos aquí expuestos van de menor a mayor profundidad, culminando en el que hace referencia a la doctrina de la participación. Y nótese también la alusión, ya casi al final del capítulo, a un principio que encontraremos en diversas ocasiones a lo largo de la explicación: *imperfecta a perfectis sumunt originem*. He aquí los cuatro razonamientos:

> 1. "Todo lo que le conviene a algo no en virtud de lo que es en sí mismo, le conviene por alguna causa, como lo blanco al hombre. En efecto, lo que no tiene causa es primero e inmediato, por lo cual es necesario que sea por sí y en virtud de lo que es en sí mismo. Es imposible que algo uno convenga a dos cosas según lo que es en sí mismo, pues lo que se dice de algo según lo que es en sí mismo no le excede, como tener tres ángulos iguales a dos rectos no excede al triángulo. Si, pues, algo conviene a dos cosas, no le convendrá a ambas según lo que ello mismo es. Es imposible que algo uno se predique de dos cosas de tal modo que de ninguna de ellas se diga como causa, sino que conviene que o bien una es causa de la otra, como el fuego es causa del calor en un cuerpo mixto, aunque de ambos se predique lo cálido o bien que un tercero sea causa de ambos, como el fuego es causa de la luz para dos candelas. Ahora bien, el ser se dice de todo lo que es. Es imposible, pues, que haya dos cosas de las que ninguna de ellas tenga la causa del ser, sino que es preciso que una y otra tengan causa, o bien que una sea causa del ser de la otra. Por consiguiente, es necesario que de aquel para quien nada es causa de su ser, proceda todo lo que de algún modo es. Pero, como más arriba mostramos (lib. I, cap. 13), Dios es el ente para quien nada es causa de su ser; luego de El procede todo lo que de algún modo es.
>
> 2. Además, lo que conviene a algo por su propia naturaleza y no por otra causa, no puede estar en él aminorado y deficiente. Pues si se sustrae o se añade algo esencial a una naturaleza, pasará a ser otra natu-

raleza, lo mismo que acontece a los números, en los que añadida o substraída una unidad varía la especie. Si permaneciendo íntegra la naturaleza o quididad de una cosa se encuentra en ella algo aminorado, es patente que eso no depende simplemente de esa naturaleza, sino de otra cosa por cuya remoción es aminorada. Por consiguiente lo que a algo conviene menos que a los demás, no le conviene únicamente por su naturaleza, sino por otra causa. La causa de todas las cosas en un determinado género será aquello a quien máximamente le compete la predicación de ese género; de ahí que lo máximamente cálido vemos que es la causa del calor en todas las cosas cálidas, y lo que es máximamente luminoso es causa de todas las cosas luminosas. Pero Dios es máximamente ente, como se probó en el libro primero. El es, pues, la causa de todo lo que tiene razón de ente.

3. Según es el orden de los efectos conviene que sea el orden de las causas, ya que los efectos son proporcionados a sus causas. De ahí que sea necesario que lo mismo que los efectos propios se reducen a sus causas propias, igualmente lo que es común en los efectos propios se reduce a una causa común: al igual que por encima de las causas particulares de la generación de esta o aquella cosa está el sol como causa universal de la generación; y el rey es la causa universal del gobierno en su reino, por encima de las autoridades del reino e incluso de cada una de las ciudades. Ahora bien, lo común a todas las cosas es el ser. Conviene, pues, que por encima de todas las causas haya una causa de la que sea propio dar el ser. Esta primera causa es Dios, como más arriba probamos. Es necesario, en consecuencia que todo lo que es sea por Dios.

4. Igualmente, lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por participación, lo mismo que el fuego es causa de todas las cosas encendidas en cuanto tales. Pero Dios es el ente por esencia ya que es su mismo ser. Todo otro ente es ente por participación, ya que el ente que es su ser no puede ser más que único, como se demostró en el libro primero. Por tanto, Dios es causa del ser de todas las demás cosas".

e) *C.G. IV, prooemium.*

En el proemio del libro IV se pone de manifiesto la importancia que Santo Tomás concedía a nuestra vía. Empieza considerando que el entendimiento humano no puede llegar a captar por sí mismo la sustancia divina, la cual se eleva de modo tal por encima de todas las cosas sensibles, y no sólo de las sensibles sino también de todos los demás entes, que no cabe ninguna proporción. Sin embargo, afirma, le ha sido dado al hombre una vía para llegar al conocimiento de Dios. Esa vía es la de la gradación de las perfecciones, que tanto en una dialéctica ascendente como descendente prueban la existencia de Dios:

> "Como para la perfección del hombre es bueno que de algún modo conozca a Dios, de modo que tan noble creatura no parezca ser vana por no poder alcanzar su fin propio, le ha sido dada al hombre una vía a través de la cual pueda llegar al conocimiento de Dios; a saber, que como todas las perfecciones de las cosas descienden de Dios, sumo vértice de todo, el hombre, comenzando a partir de las cosas inferiores y ascendiendo gradualmente, alcance el conocimiento de Dios; pues también en los movimientos corporales es la misma vía por la que se asciende y desciende, distinta por razón del principio y del fin".

El hombre puede alcanzar la existencia de Dios recorriendo los diversos grados de seres que se encuentran en el mundo; a partir del conocimiento de los seres inferiores, ascendiendo gradualmente podemos remontarnos al conocimiento de Dios. Obsérvese que en último término el ascenso por capas horizontales encuentra su fundamento en el paso directo y claro del ascenso vertical, en el que de la consideración del ente se llega al Ser como causa del ente, de lo participado al Imparticipado. Aparece también en este texto un tema que deberá ser explanado más ampliamente: la vía ascendente y descendente aunque distintas por razón del principio y del fin,

son inseparables[52]; lo cual no comporta un traspaso dialéctico —el Ser es Absoluto y no se connumera con lo finito—, pero la vía de ascenso entraña, como veremos, una fundación que no es sólo de origen, sino también de presencia fundante. Todo ello es consecuencia del recto entendimiento de la doctrina de la participación transcendental del ser y su correlato que es la analogía.

C. *La cuarta vía en el Compendium Theologiae y el De Spiritualibus creaturis.*

a) *Compendium Theologiae, I, c. 68.*

Dos textos encontramos en el capítulo 68 del *Compendium Theologiae* que se refieren directamente a nuestra prueba. Nótese, por lo que en capítulos sucesivos diremos, los siguientes puntos: la indicación significativa de que el primer efecto de Dios en las cosas es el *ipsum esse*; el principio, achacado a Aristóteles, de que *quod est perfectissimum in aliquo ordine est causa eorum quae sunt post in ordine illo*; el principio, ya señalado anteriormente, de que lo imperfecto tiene su origen en lo perfecto; y finalmente por lo que al primer texto se refiere la afirmación de que Dios es *causa essendi* de todos los que tienen el *esse*.

Por lo que al segundo texto respecta, su simple lectura pone ante los ojos la demostración de nuestra vía

52. G. GIANNINI, *Rilievi sull'antropologia filosofica di S. Tommaso come antropologia teistica,* en Acta VII Congressus Thomistici Internationalis, Roma 1972, p. 172: «L'uomo raggiunge razionalmente Dio mediante una conoscenza *ascensiva* per la quale egli si eleva gradualmente dalle cose inferiori; ma l'ascesa è espressione metaforica per indicare il passagio dal meno perfetto al più perfetto, attraverso i diversi gradi di perfezione. All'ascesa fa puntuale riscontro la *discesa,* cioè la derivazione fontale e ordinata o graduale delle perfezioni da Dio, «summo rerum vertice», in modo che senza la *discesa* non sarebbe possibile l'ascesa. Questa terminologia, per essere esattamente intesa, deve essere vista alla luce della dottrina tomistica della partecipazione...».

en base directamente a la doctrina de la participación [53]. He aquí esos dos textos:

1. "El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que presuponen y en el que se fundamentan todos los demás efectos. Es necesario que todo lo que de algún modo es, sea por Dios. En todas las cosas ordenadas se encuentra comúnmente que lo que es primero y perfectísimo en un orden es causa de todo lo posterior en ese mismo orden; al igual que el fuego, que es máximamente cálido, es causa del calor que poseen todos los demás cuerpos cálidos; en efecto, puede observarse que siempre las cosas imperfectas tienen su origen en las perfectas, como los gérmenes de los animales y las plantas. Se demostró ya más arriba que Dios es el primero y perfectísimo ente; de ahí que es necesario que sea la causa del ser de todas las cosas que poseen el ser".

2. "Todo lo que tiene algo por participación, se reduce a lo que lo tiene por esencia como a su principio y causa, lo mismo que el hierro encendido participa la igneidad de aquel que es fuego por esencia. Ya se probó que Dios es su mismo ser (cap. 11), de ahí que el ser le conviene por esencia, y en cambio a

53. Es interesante constatar ese paso nítido y directo en base a la participación, como se da por ejemplo a lo largo de todo el Comentario de Sto. Tomás al *Liber de Causis;* sabido es que en esa obra no se presenta alguna demostración de la existencia de Dios en sentido estricto; sin embargo sí existen diversas formulaciones en la línea de la raíz última y fondo común de la cuarta vía en base a la participación; la mención es a veces explícita: «oportet autem quod omne participatum derivetur ab eo quod pure subsistit per essentiam suam» (*In De Causis,* lect. 9); «considerandum est quod in unoquoque genere est causa illud quod est primum in genere illo a quo omnia quae sunt illius generis in illo genere constituuntur. Sicut inter elementaria corpora, ignis est primum calidum a quo omnia caliditatem sortiuntur. Non est autem in aliquo rerum ordine in infinitum procedere. Igitur in ordine entium esse aliquod primum quod dat omnibus esse» (lect. 18). Cfr. también las alusiones claras de las lect. 3, 4, 16 y 32. Sobre la participación y el *De Causis,* vid. J. CHIU YUEN HO, *La doctrine de la participation dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le liber de Causis,* en «Revue philosophique de Louvain», 70 (1972), pp. 360-383.

todas las demás cosas les conviene por participación, pues la esencia de cualquiera otra cosa no es su ser, ya que el ser absoluto y subsistente por sí no puede ser más que uno, como se demostró antes (cap. 15). Por tanto, es necesario que Dios sea la causa de la existencia de todas las cosas que son".

b) *De Spiritualibus creaturis, q. un., a. 10.*

El texto que mostramos ahora es aducido como un lugar paralelo de la cuarta vía tomista [54], por cuanto, como veremos más adelante en la exposición, se adecúa prácticamente a uno de los modos o procedimientos por los que históricamente se ha interpretado uno de los pasos de la vía tal como se propone en la *Summa Theologiae,* explicado a la luz de *De Potentia,* q. 3, a. 5. Nos referimos al procedimiento aviceniano:

"Es necesario, pues, que por encima del alma humana exista algún intelecto del que dependa su entender; lo cual puede probarse de tres modos. En primer lugar porque todo lo que conviene a algo por participación, antes está sustancialmente en otro, lo mismo que si hay un hierro encendido es necesario que exista algo en la naturaleza de las cosas que sea fuego según su sustancia y naturaleza. El alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende en virtud de cualquiera de sus partes sino únicamente en virtud de su parte más alta. Por tanto, es necesario que exista algo superior al alma que, según toda su naturaleza, sea intelecto, del cual derive la intelectualidad del alma y del que dependa su entender".

D. *La cuarta vía en la Summae Theologiae.*

a) *S. Th., I, q. 2, a. 3.*

"La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Se encuentra efectivamente en

54. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., pp. 59-60.

> las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Existe por tanto algo que es verísimo, y óptimo y nobilísimo, y por consiguiente, máximamente ente; pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, como se dice en Metaph. II. Pero lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todas las cosas cálidas, como se dice en el mismo libro. Existe, por tanto, algo que es para todas las cosas causa del ser y de la bondad y de cualquier perfección. Y a esto llamamos Dios".

He aquí el breve texto que tanta tinta ha hecho correr, y que se configura como la base de todas las interpretaciones que la cuarta vía ha tenido. Todos los autores concuerdan en afirmar la división de la prueba en dos argumentaciones. La primera se reduce a lo siguiente: en todo género, el más y el menos se dicen en relación a un absoluto; la segunda, prueba que en cada género el absoluto o máximo es causa de todo lo que está contenido en ese género. Y la conclusión correspondiente afirma que hay algo que es la causa del ser y las perfecciones de todos los entes: ese algo es Dios.

La primera parte de la argumentación se reduce a la que ya hemos visto en *Contra Gentiles,* I, 13, por lo que cabe decir que la formulación de la *Summa Theologiae* es más completa que en la otra *Summa.* Nótese que «la referencia a Aristóteles se reduce al primer texto citado en *Contra gentiles,* pero como compensación domina el desarrollo de ambas etapas del argumento. Es de notar que en ambas Summas no hay ninguna alusión al influjo agustiniano y platónico, y está excluido el mismo término

de participación, que sin embargo es el principal en juego[55].

Esa es precisamente la última razón del desacuerdo existente y el motivo fundamental de todas las diversas interpretaciones —profundamente encontradas— de la cuarta vía. Resumámoslo con Gilson: «La razón principal de su desacuerdo está en que, aunque en las dos Summas la exposición de la prueba afirma adosar su principio a la Metafísica de Aristóteles, y particularmente a un texto sobre cuyo sentido Santo Tomás jamás cambió, no parece menos evidente que el resorte del argumento es la metafísica platónica de la participación»[56]. Nadie niega el influjo platónico sobre esta argumentación y sin embargo, en la breve y magistral cuestión de la *Summa Theologiae* en que Tomás formula las cinco vías, es la única que apoya en textos de Aristóteles.

b) *S. Th. I, q. 44, a. 1.*

> "Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Porque si algo se encuentra por participación en un ser, es preciso que sea causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Ya se ha demostrado anteriormente, cuando se trató de la simplicidad divina, que Dios es esencialmente el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. En consecuencia, es necesario que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser; por tanto, todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tienen que tener por causa un primer ser, que es perfectísi-

55. FABRO, C., o. c., p. 231.
56. GILSON, E., *Trois leçons sur le probleme de l'existence de Dieu*, cit., p. 35.

mo. Por eso dijo Platón que antes de toda multitud hay que poner la unidad, y Aristóteles afirmó en el II de la Metaph. que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido".

Esta fórmula de la «cuarta vía» es similar a la que hemos visto en *Contra Gentiles,* II, 15, y las que se encuentran en el c. 68 del *Compendium Theologiae* y en *De substantiis separatis,* c. 9. La prueba se funda en la oposición de lo que es por esencia y lo que es por participación. Todo lo que se encuentra diversificado según una diversa participación de ser, por lo que es más o menos perfecto, ha debido ser causado por un ente que *perfectissime est.* De particular interés resulta señalar aquí la invocación que hace Tomás de Aquino de Platón y Aristóteles, cuya concordancia en este punto le sirve de trampolín para probar el principio que le interesa subrayar.

c) *I, q. 65, a. 1.*

La argumentación empleada por Sto. Tomás para probar que las creaturas corporales proceden de Dios es un razonamiento que en síntesis es idéntico al núcleo de la cuarta vía:

> "Si las cosas que son entre sí diversas convienen en algo, es necesario que esto en que convienen tenga su propia causa, pues las cosas no se unen por razón de su diversidad. Por esto, siempre que entre muchas cosas diversas se halla algo común en que convienen, esto común debe tener su causa, como vemos que diversos cuerpos cálidos reciben el calor del fuego. Ahora bien, todas las cosas, por diversas que sean, convienen en algo, que es el ser; luego es preciso que haya un principio del cual lo reciban, cualquiera que ellas sean, bien invisibles y espirituales o bien visibles y corporales".

Puede considerarse esta formulación formalmente idéntica a la que se encuentra en *De Potentia*, q. 3, a. 6, que veremos más adelante. Las perfecciones comunes que se encuentran en diversas cosas no pueden provenir de ellas mismas, que es propio y exclusivo y por lo que se diferencian [57]. Nótese también la referencia al *esse* como lo común que se encuentra en las cosas, que permitirá el tránsito al Ser, principio de ser y del que y por el que todas las cosas tienen el ser.

E. *Nuestra prueba en la Quaestio disputata De Potentia.*

a) *De Potentia, q. 3, a. 5.*

Trata Santo Tomás en el artículo 5 de la cuestión 3 de *De potentia* de demostrar que todas las cosas han sido creadas por Dios (*Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum*). En este artículo se nos dan tres argumentos para demostrar la existencia de Dios, que Tomás hace corresponder a Platón, Aristóteles y Avicena. Veamos más despacio el artículo entero, el cual siempre ha sido considerado como un lugar paralelo del texto de la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, y al que se ha acudido para explicar las afirmaciones que no están del todo explícitas en ese lugar.

Este artículo es quizá el más importante de los textos en que Aquinas realiza una breve historia del progreso de los filósofos en busca de la causa universal de las cosas. Todos los lugares en que sintéticamente ese proceso histórico es expresado consideran los tres pasos siguientes: a) cambios accidentales; b) cambios substanciales; c) causa de las cosas, no en cuanto son esto o aquello sino bajo la razón absoluta de ser [58].

57. Es la misma afirmación que se encuentra, p. e., en *S. Th.*, I, q. 3, a. 7: «Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa».

58. Referencias idénticas pueden encontrarse en *S. Th.*, I, 44, a. 2;

Comienza Santo Tomás indicando que en la consideración de la naturaleza de las cosas los antiguos procedieron según el modo del conocimiento humano. Y como el conocimiento humano empieza por los sentidos, *priores philosophi* se ocuparon de las cosas sensibles, para de ahí poco a poco llegar a las inteligibles. Para ellos únicamente la materia era sustancia, y accidentes todas las formas; y como la sustancia es la causa de los accidentes no se elevaron por encima de la causa material[59].

Posteriores vero philosophi empezaron ya a considerar las formas sustanciales; pero lo que les preocupaba no eran las causas que confieren el ser a las cosas, sino que únicamente se preocupaban de una serie de formas especiales (el entendimiento, el amor, el odio) que influían en la materia respecto a una forma determinada. Según ellos, pues, la materia era presupuesta a la acción de la causa agente[60].

Comp. Theol., 68; *De substantiis separatis*, c. 7; *In Phys;* VIII, lect. 2. Citamos completo solamente este último: «quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterati: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse». Respecto a las diferencias observables y su conjugación entre *De Pot.*, q. 3, a. 5 y *S. Th.*, I, q. 44, a. 2, cfr. A. Pegis, *A note on St. Thomas, Summa Theologica, I, 44, 1-2,* en «Mediaeval Studies», 8 (1946), pp. 159-168.

59. «Respondeo. Dicendum quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilium fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnis quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem».

60. «Posteriores vero philosophi, substantiales formae aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt

Por fin, Platón y Aristóteles, *et eorum sequaces*, alcanzaron la consideración del mismo ser del universo; por lo que fueron los únicos que llegaron a establecer una causa universal, que proporciona el ser a todas las cosas [61].

Y esta última afirmación, que ciertamente está de acuerdo con la fe católica [62], puede probarse con los siguientes argumentos que, como vamos a ver, corresponden a Platón, Aristóteles y Avicena.

> "Es, pues, necesario que, si algo uno se encuentra comúnmente en muchos, sea causado en ellos por una única causa, ya que no puede ser que lo común a dos cosas les convenga por sí mismo, pues cada una según lo que son en sí mismas, se distingue de la otra; y la diversidad de las causas produce diversos efectos. En consecuencia, encontrándose el ser como común a todas las cosas, las cuales se distinguen entre sí por lo que son, el ser necesariamente no se les puede atribuir por sí mismos sino por alguna otra causa. Esta parece ser la demostración de Platón, quien quiso que antes de toda multitud hubiese alguna unidad, no sólo en los números sino también en la naturaleza de las cosas".

La argumentación atribuída a Platón podría denominarse dialéctica de lo uno y de lo diverso, o de lo particular y universal (como se dice en el artículo 6 de la cuestión 6 de *De Potentia*). Se trata de la misma argu-

quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praeasupponebatur».

61. «Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Agustinum (VIII *De Civit. Dei,* cap. IV)».

62. «Cui quidem sententiae etiam catholicae fides consentit».

mentación ya vista más atrás en *Contra gentiles* II, 15, 1.º arg., y responde también a la formulación expuesta de *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1.

Como puede observarse, el hilo argumentativo se basa en que dado que existen diversos entes que convienen en algo común, necesariamente han de tener recibido de otro eso común en que convienen, ya que ese algo común es imposible que les convenga según lo que son en sí mismos, porque en lo que convienen es común y aquello por lo que son en sí mismos es único, propio y exclusivo [63].

Veamos ahora el procedimiento aristotélico, o mejor, lo que Santo Tomás denomina argumentación de Aristóteles, ya que el dominio platónico sobre esta formulación es evidente: la *probatio Philosophi* coincide plenamente con la fórmula de la cuarta vía expresada en *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

> "La segunda demostración se basa en que encontrándose algo diversamente participado por muchos, es necesario que por aquel en que perfectísimamente se encuentra se atribuya a todos los demás en que se encuentra más imperfectatmente. En efecto, lo que positivamente se dice según un más y un menos, posee esto por la mayor o menor proximidad o separación a algo uno; pues si a cada uno de ellos les conviniera por sí mismo, no habría razón por la que se encontrase más perfectamente en uno que en otro; al igual que observamos que el fuego, que es lo más cálido, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Es necesario poner un ente que sea perfectísimo y verísimo; lo cual se demuestra porque existe un motor absolutamente inmóvil y perfectísimo, como los filósofos demuestran. En consecuencia, es necesario que toda otra cosa menos perfecta reciba el ser de él mismo. Esta es la prueba de Aristóteles (en II Metaph., text. comm. 4)".

63. Véase el desarrollo ampliado de este procedimiento platónico en Muñiz, F., art. cit., pp. 406 y ss.

Sin entrar ahora propiamente en el estudio pormenorizado de los principios en los que se basa este procedimiento aristotélico, debe hacerse notar que Santo Tomás hace aquí dos argumentaciones. La dialéctica del *magis et minus* le conduce al reconocimiento de un ser que es *perfectissimum et verissimum*; la argumentación podría haber acabado ahí. Sin embargo añade otra argumentación que alude a la prueba del motor inmóvil[64], propiamente aristotélica, complementaria de la demostración que inmediatamente antes ha proporcionado en base a la noción de participación.

Finalmente, la *ratio Avicennae:*

"La tercera demostración se basa en que lo que es por otro se reduce como a su causa a aquello que es por sí. De ahí que si hubiese un sólo calor existente por sí, convendría que él mismo fuese la causa de todas las cosas cálidas que poseen el calor por modo de participación. Hay que poner algún ente que sea su mismo ser, lo cual se demuestra porque es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el que no haya ningún tipo de composición. De ahí que de un único ente procedan todas las cosas, las cuales no son su ser, sino que tienen el ser a manera de participación. Y esta es la demostración de Avicena (lib. VIII Metaph., cap. VII, y lib. IX, cap. IV)".

La prueba atribuida a Avicena (ni qué decir tiene que la entera argumentación de todo este artículo 5 de la cuestión 3 de *De potentia* es producto de la reflexión personal de Santo Tomás)[65] es de influencia neoplatónica. La dialéctica empleada aquí podría denominarse de lo simple y de lo compuesto. Y también aquí la noción de la participación juega el papel determinante[66].

Sobre este triple procedimiento volveremos en uno de los capítulos siguientes.

64. Cfr. FABRO, C., o. c., p. 231.
65. Cfr. FABRO, C., o. c., p. 230.
66. Vid. el procedimiento aviceniano ampliamente expuesto por MUÑIZ, F., art. cit., pp. 417 ss.

b) *De potentia, q. 6, a. 6.*

También en este texto del *De Potentia* encontramos la cuarta vía. La contraposición se hace aquí entre lo que es determinado y particular y lo que no es particular sino por esencia. Mediante una dialéctica ascendente nos remontamos de las perfecciones que encontramos en las cosas hasta un ser que tiene esas perfecciones no limitadas o particularizadas sino en plenitud. Interesa advertir que las perfecciones rastreadas en los seres que están en la punta de nuestra consideración cognoscitiva son las del *esse et reliquae perfectiones,* y que el Ser que no tiene esas perfecciones particularizadamente tiene la perfección del ser en plenitud *(universali perfectionem essendi in se habeat).* Importa esta referencia y no podemos perderla de vista en la posterior explanación sistemática de la vía. He aquí el texto:

> "La tercera demostración puede fundamentarse en las afirmaciones de los platónicos. Es necesario que por encima de un ser determinado y particularizado preexista algo no particularizado, lo mismo que si el fuego se encuentra en el hierro particularizadamente, y en cierto modo participadamente, la naturaleza ígnea debe encontrarse antes en aquel que es fuego por esencia; de ahí que encontrándose el ser, las demás perfecciones y las formas en los cuerpos como particularizadamente, porque están recibidos en una materia, es necesario que exista alguna sustancia incorpórea que posea en sí la perfección del ser no particularizadamente sino con una cierta y universal plenitud".

F) *Estudio especial de Super evangelium S. Ioannis lectura, prologus.*

En el prólogo que Santo Tomás hizo a su comentario al Evangelio de San Juan, encontramos cuatro argumentos a través de los cuales se puede llegar al conocimien-

to de Dios; y de hecho, subraya, los *antiqui philosophi* llegaron a ese tal conocimiento *istis quatuor modis.* Este texto tomista no ha sido tenido muy en cuenta en la tradición expositiva de los argumentos de Aquinas para probar la existencia de Dios. Es mérito de Fabro [67], como hemos ya señalado, el haberlo puesto de manifiesto, estudiándolo en sus particularidades y advirtiéndonos de su importancia. Quizá no ha sido tomado en consideración debido a que se pensaba que aquí Tomás no daba su pensamiento acerca de la demostración de la existencia de Dios, sino que se limitaba a historiar los modos con los que los antiguos filósofos habían llegado al conocimiento de Dios. Sin embargo debe decirse que Santo Tomás «hace suyas esas demostraciones, a cada una de las cuales hace seguir la confirmación de la Escritura y en particular el texto joánico» [68]. Por la importancia para nuestro estudio, vamos a tratar un poco más ampliamente este prólogo de Tomás de Aquino, aunque ciñéndonos lo más posible a lo que a nosotros más nos interesa para el desarrollo y último significado de la cuarta vía.

La fundamentación del tema está en la consideración de estas palabras de Isaías: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum* [69], para poner de manifiesto la grandeza [70], amplitud o plenitud [71] y perfección [72] de la contemplación de S. Juan. Lo que a nosotros nos corresponde de ese texto es únicamente la grandeza de la contemplación: *altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei.* Y en la contemplación de S. Juan *quadruplex altitudo designatur.* De cuádruple ma-

67. Cfr. o. c., pp. 231-234.
68. Id., p. 232.
69. Is., VI, 1.
70. Donde se dice: «Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum».
71. Pues se afirma: «plena est omnis terra maiestate eius».
72. «Ea quae sub ipso erant replebant templum».

nera se puede llegar al conocimiento de Dios: por la autoridad de Dios, por la eternidad del mismo Dios, por su dignidad y por la incomprehensibilidad de la verad. Esos fueron los cuatro modos por los que los filósofos antiguos llegaron al conocimiento de Dios [73].

El primer modo es el de los que alcanzaron el conocimiento de Dios a través de la autoridad del mismo Dios; Santo Tomás considera este modo como muy eficaz (*et haec via efficacissima*). No son nombrados los filósofos antiguos que defendieron esta vía. Como puede observarse en el texto —que damos en nota junto con la confirmación de la Sagrada Escritura y el texto joánico— que se nos presenta, se trata de la quinta vía, que procede *ex gubernatione rerum* [74].

Otros —tampoco se nombra quiénes— llegaron al conocimiento de Dios *ex eius aeternitate*. Veamos el texto:

> "Otros llegaron al conocimiento de Dios a partir de su eternidad. Pues vieron que todo lo que hay en las cosas es mutable, y algo en la gradación de las cosas es tanto más noble cuanto menos tiene de mutabilidad; por ejemplo, los cuerpos inferiores son mutables en cuanto a su sustancia y en cuanto al

73. «Auctoritatis, unde dicit Vidi Dominum; aeternitatis, cum dicit sedentem; dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super solium excelsum; et incomprehensibilis veritatis, cum dicit et elevatum.

Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt».

74. «Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet; et hic est Deus. Et haec gubernandi auctoritas in Verbo Dei demonstratur, cum dicit Dominum; unde in Ps. LXXXVIII, 10 dicitur: Tu dominaris potestati maris; motum autem fluctum eius tu mitigas; quasi dicat: Tu es Dominus et universa gubernas. Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de Verbo, cum dicit infra: In propria venit, scilicet in mundum; quia totus mundus est suus proprius».

> lugar, y en cambio los cuerpos celestes, que son más nobles, son inmutables en cuanto a su sustancia y únicamente se mueven en cuanto al lugar. Según esto, pues, puede colegirse evidentemente que el primer principio de todas las cosas, el más supremo y noble, tiene que ser inmóvil y eterno"[75].

Sobre este modo o vía señala Fabro entre otras cosas lo siguiente: «a) el modo aquí indicado no corresponde directamente a ninguna de las cinco vías, sino que constituye una síntesis original de las cuatro restantes (exceptuada la quinta, vista en el texto anterior): es evidente la referencia al movimiento de la primera vía, a la mutabilidad propia de la tercera vía y a los grados de la cuarta; b) tales grados constituyen en el texto la arquitectura fundamental del cosmos: los cuerpos corruptibles, los cuerpos celestes incorruptibles sujetos únicamente al movimiento local, y Dios inmóvil; c) la primera vía aparece aquí reforzada por la tercera y por la cuarta, porque Santo Tomás concluye con energía que el primer principio de todas las cosas, el supremo y más noble, debe ser inmóvil y eterno»[76].

El tercer modo de alcanzar la existencia de Dios lo achaca Santo Tomás a los platónicos.

> "Otros, en cambio, llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad del mismo Dios; éstos fueron los platónicos.
>
> Consideraron que todo aquello que es por participación se reduce a lo que es por esencia como a lo primero y sumo, lo mismo que todo lo encendido por participación se reduce al fuego que es tal por esen-

75. La confirmación por la Escritura y por el mismo S. Juan es ésta: «Et hanc aeternitatem Verbi propheta insinuat, cum dicit Sedentem, idest absque omni mutabilitate et aernitate praesidentem; Ps. XLIV, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi; Hebr. ult. 8: Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: In principio erat Verbum».

76. Id., p. 233.

> cia. Como todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en el vértice de todas las cosas que sea por esencia su mismo ser, esto es, que su esencia sea su ser; y éste es Dios, que es la suficientísima y dignísima y perfectísima causa de todo el ser, del que todas las cosas que son participan el ser"[77].

No cabe duda que se trata de la cuarta vía. No se nombran los grados de ser, fundamentalmente porque, como veremos en capítulos posteriores, no es necesario; la graduación de los seres es expresada en términos de participación, como ya lo vimos en *Contra Gentiles* I, 38 y en otros diversos textos citados. Nótese, por si pudiera alzarse alguna sombra de duda, el ejemplo del fuego, siempre empleado por Santo Tomás al probar la existencia de Dios en base a los grados de perfeccción que encontramos en las cosas. La noción de participación es el fundamento, como puede verse en el texto, de todo el proceso de la prueba; y debe decirse que aquí alcanza la cuarta vía su más alta consistencia teorética, como más adelante podremos ver *in extenso* y como puede observarse por la precisión del conjunto de la prueba. Repárese[78] en que Santo Tomás prueba aquí la existencia de Dios y la causalidad universal de todos los seres por parte del Ser divino; ello es debido a que la que puede considerarse premisa menor del razonamiento tiene un valor universal; para probar sólo la existencia de Dios bastaría únicamente la constatación de algunos seres participados, o incluso de un solo ser participado. Consideramos, con Fabro[79], que esta exposición de la cuarta vía marca

77. He aquí el apoyo en la Escritura y el texto joánico que aduce Aquinas: «Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur Super solium excelsum, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur; Ps. CXII, 4: Excelsus super omnes gentes Dominus. Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit Et Deus erat Verbum, quasi: Verbum erat Deus, ut ly Verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositi».
78. Cfr. COUESNONGLE, V., art. cit., p. 246.
79. O. c., p. 234.

el sentido último de la prueba que por los grados de ser nos ofrece Sto. Tomás para probar la existencia de Dios, y como veremos en algunos textos posteriores, es, sin duda, la prueba preeminente a sus ojos.

Digamos para terminar este prólogo de Tomás a su Comentario al Evangelio de S. Juan que el cuarto modo que nos presenta *(ex incomprehensibilitate veritatis)* está tomado de S. Agustín, y poca importancia tiene para nuestro tema [80]. En el Comentario tomista al evangelio joánico todavía se podría señalar algún otro texto paralelo; citamos en nota uno basado en los grados de vida [81].

G. *La cuarta vía en las últimas obras de Santo Tomás. Su tratamiento en In Symbolum Apostolorum expositio y en De Substantiis separatis.*

a) *In Symbolum Apostolorum expositio, c. 1.*

La prueba de los grados de ser gozaba de los favores de Santo Tomás. Al final de su vida, en 1273, tratando

80. He aquí el texto: «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis. Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus. Unde in Ps. VIII, 2, dicitur: Elevata est magnificentia tua super caelos, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum. Et hoc ideo, quia, ut dicit Apostolus, lucem habitat inaccesibilem, I Tim. ult. 16.

Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit et elevatum, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati. Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit infra Deum nemo vidit umquam».

81. «Hay que considerar que existen cuatro grados de vida. Uno se encuentra en las plantas, que se nutren, crecen, son engendradas y engendran; otro en los animales que solamente sienten; otro en los que se mueven, que son los animales perfectos; por último, hay otro género de vida en los que entienden. En tantos géneros existentes de vida, es imposible que la vida primera sea bien la vida que está en las plantas, bien

de explicar a la gente sencilla que todas las cosas han sido creadas y hechas por Dios, la utiliza como la prueba más accesible. El hecho de que la demostración adopte aquí una formulación vulgar no comporta una falta de su valor; aunque efectivamente, se trate de un ejemplo rudo —*quodam rudi exemplo manifestatur propositum*—, no falta ninguno de los pasos que caracterizan la cuarta vía: los grados de bondad, belleza y nobleza, la jeraquía de los cuerpos, el ejemplo del calor.

> "Y para no realizar sutiles demostraciones expondremos con un ejemplo vulgar nuestro propósito, a saber, que todas las cosas han sido creadas y hechas por Dios.
>
> Es patente que si alguien entra en una casa, y a la entrada de la casa nota calor, penetrando más adentro sentirá mayor calor, y así a continuación creerá que hay fuego dentro, incluso aunque no vea el fuego causa de los calores señalados. Así acontece también a quien considera las cosas de este mundo, pues puede observar que todas las cosas están dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza, y cuanto más se aproximan a Dios, tanto más bellas y nobles son. De ahí que los cuerpos celestes son más bellos y nobles que los cuerpos inferiores y los invisibles que los visibles. Por tanto hay que creer que todas estas cosas proceden del único Dios, que da a cada una de las cosas su ser y su nobleza".

La demostración aquí propuesta, contra lo que a simple vista pudiera parecer, no puede ser considerada irrelevante, como si fuera fruto del conocimiento espontáneo. La cuarta vía, cuyas innumerables interpretaciones

la que está en el sentido o la que existe a partir del movimiento. En efecto la primera vida debe ser vida por sí misma, no participada. Ninguna vida puede ser tal excepto únicamente la vida intelectual, pues las tres restantes son comunes a la creatura corporal y a la espiritual; en efecto, el cuerpo que vive no es su misma vida, sino que participa la vida. En consecuencia, la vida intelectual es la primera vida, que es vida espiritual, que la recibe inmediatamente del primer principio de vida». *In Ev. Ioann,* c. v, lect. IV.

son en cierto modo consecuencia de su inagotable profundidad, es tratada aquí como una prueba no elaborada de modo preciso, como un camino que el conocimiento racional espontáneo puede recorrer y recorre de hecho, para alcanzar la existencia de Dios.

Es importante no «pasar por alto esta fundamentación de la deducción espontánea sin frustar el verdadero significado de las pruebas o vías, seguidas por Tomás de Aquino en su discusión del problema. Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna, se han sentido oscura, pero fuertemente convencidos que el nombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia. Filosófica o no filosóficamente, esto es lo que realmente sucede, y nadie puede abordar el problema sin tomar estos hechos en consideración» [82].

Ese conocimiento espontáneo de Dios no sólo no debe considerarse como irrelevante, sino que es piedra de toque para el conocimiento metafísico. Importa mucho tener en cuenta que siempre las mayores profundizaciones de la filosofía deben ser continuación del recto conocimiento espontáneo. Este tiene también alcance metafísico; puede llegar a la solución de las cuestiones más altas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el reconocimiento de la ley natural. Cortar con la experiencia, con el sentido común natural, con el conocimiento espontáneo, invalida siempre una filosofía, pues el primero es regla para la segunda, y no viceversa; cuando el conocimiento espontáneo es invalidado como precientífico y vulgar, se producen graves consecuencias a corto plazo en el terreno filosófico. Precisamente cometido de la filosofía es perfeccionar, precisar, distinguir, hacer explícito ese conocimiento espontáneo, en

82. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana,* Madrid 1969, p. 66.

continuación con él. Que el conocimiento espontáneo tenga alcance metafísico y pueda acceder a la cognoscibilidad de Dios no significa, como es obvio, que tal conocimiento sea inmediato; esa cognoscibilidad espontánea es mediata o discursiva, aunque no lleve consigo una demostración en sentido estricto.

En la formulación de *In symbolum Apostolorum expositio*, se pone de manifiesto lo que acabamos de señalar. La sencillez de la exposición, accesible a todo el mundo, independientemente de las necesarias profundizaciones metafísicas ulteriores, es una confirmación de la deducción no técnica, de la inferencia espontánea de la existencia de Dios. Los principios metafísicos sobre los que se edificará la cuarta vía deben respetar esos presupuestos y esa accesibilidad que conduce a pensar que todas las cosas proceden del único Dios, *qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem,* en que concluye esta formulación de la vía.

b) *De substantiis separatis.*

Como es sabido, el *De substantiis separatis* es una de las últimas obras de Tomás de Aquino; la muerte le sobrevino antes de dejarla acabada. Un estudio pormenorizado de este opúsculo filosófico pone de relieve la importancia que Santo Tomás concedía a la noción de participación; ésta cruza toda la obra. A lo largo de los capítulos posteriores en diversas ocasiones tendremos que acudir a ella. De momento presentamos dos textos que hacen referencia directa a la cuarta vía [83]:

> "Pero además de este modo de proceder es necesario, según la doctrina de Platón y Aristóteles, establecer uno más alto. Siendo imprescindible que el

83. No presentamos todavía algunos otros textos del *De substantiis separatis* (especialmente el cap. III: *In quo conveniant positiones Platonis et Aristoteles*) ya que necesitarían una explicación un tanto detallada, que haremos más adelante.

> primer principio sea simplicísimo, no se le puede considerar como participando el ser sino como el mismo ser existente; y ya que el ser subsistente no puede ser más que uno, como ya se ha demostrado, es necesario que todas las otras cosas que están bajo él sean como seres que participan el ser"[84].

En este texto, como en otros anteriores que ya hemos visto, el proceso argumentativo opone lo que es por esencia a lo que es por participación, paralelo a los que oponen el *maximum* y grados inferiores, como el que damos a continuación:

> "Si uno considera el orden de las cosas, encontrará siempre que lo que es máximo es la causa de todo lo que está después de él, al igual que el fuego, que es calidísimo, es causa de lo cálido en los restantes elementos corpóreos. El primer principio, al que llamamos Dios, es máximamente ente. No se puede proceder al infinito en el orden de las cosas sino que hay que llegar a algo sumo, pues es mejor ser uno que muchos. Es necesario que exista en el universo lo mejor, pues el universo depende de la esencia de su bondad. El primer ente, por consiguiente, debe ser la causa del ser de todas las cosas"[85].

H. *Consideraciones finales sobre esos textos.*

Una vez presentados los principales textos en que Santo Tomás hace referencia directa o indirecta a la cuarta vía, podemos elaborar una serie de primeras conclusiones que se infieren de su simple lectura, antes de pasar ya al estudio concreto de la prueba.

En primer lugar, la misma abundancia de textos pone de manifiesto la importancia que a los ojos de Santo Tomás tenía la demostración de la existencia de Dios que

84. *De substantiis separatis*, c. 9.
85. Id., *adhuc*.

tiene su punto de partida en las perfecciones que encontramos en los seres.

En segundo lugar, el aludido punto de partida no es uniforme, por lo que tendremos que explicitarlo claramente en el próximo capítulo. Sin embargo, algo puede ya ser declarado: tanto los textos que proceden en vía ascendente como descendente tienen como punto común el *esse*; es cosa que fácilmente se desprende de la atenta consideración de los textos.

Tercero. El considerado *locus princeps* sobre nuestro tema de la *Summa Theologiae* —ya hemos advertido y posteriormente lo explicaremos que es más completo que el otro lugar solemne, el de *C. G.* I, 13— no es más claro que otros textos presentados, y en todo caso, es obligatorio explanarlo en base a otros lugares, como *Contra gentiles* II, 15; *De Potentia,* q. 3, a. 5, y Prólogo al Comentario al Evangelio de S. Juan.

Cuarto. La preponderancia de la noción tomista de *esse* en la mayoría de los textos presentados, preponderancia que adquiere su más alto relieve metafísico tanto en los textos del inicio de la especulación filosófica del Aquinate, como el Comentario a las Sentencias, como en el medio, *De Potentia,* y especialmente, por lo que a nuestro tema se refiere, al final: el ya citado Prólogo al comentario del Evangelio de S. Juan y *De substantiis separatis.*

Junto a ello, en quinto lugar, la observación pura y simple de la doctrina de la participación en casi todos los textos paralelos citados. Acto de ser y participación nos darán la clave para la recta intelección de nuestra prueba para demostrar la existencia de Dios.

Muchas otras conclusiones podrían deducirse de la simple lectura de los textos presentados; iremos viéndolos, y probándolos, a lo largo de la explicación de la vía que ahora comenzamos.

CAPÍTULO II

LA JERARQUIA ONTOLOGICA DE LOS SERES Y EL PUNTO DE PARTIDA DE LA CUARTA VIA

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. El dato inicial de la prueba, con anterioridad incluso a la explicitación que el mismo Tomás de Aquino efectúa del punto de partida, revela su concepción del universo como un todo ontológicamente jerarquizado. La jerarquía del universo tomista, entre los dos polos constituídos por Dios, puro Ser simplicísimo, y la nada, inserta las inteligencias puras (los ángeles), *prope Deus*, y las formas materiales, *prope nihil*; y entre la naturaleza material y el ángel se sitúa la criatura humana [86].En esa jerarquía ordenada de seres, Aquinas inserta un principio fundamental que hemos visto aparecer continuamente en casi todas las formulaciones de la cuarta vía que hemos analizado y sobre el que tendremos que volver: la gradación de perfección se dice siempre por relación a lo perfectísimo, el más y el menos por relación a lo máximo, lo relativo por relación a lo absoluto. Aquí baste señalar por el momento que la diferenciación entre los grados que componen esa jerarquía ontológica es resultado de la mayor o menor participación que cumplen respecto del ser imparticipado. Todas las cosas participan del Ser; y esas cosas se diversifican y se constituyen en grados por el mayor o menor grado de

86. Cfr. GILSON, E., *Le thomisme,* París 1947, pp. 500-501.

participación. El mayor o menor grado de participación del Ser divino es lo que constituye a todas las cosas, ordenadas en grados, en más o menos perfectas [87].

La gradación de seres, o mejor, el que haya diversos grados de perfección en las cosas contribuye a la perfección del universo [88], que es el más alto bien fuera de la Bondad separada: «Después de la bondad divina, que es es fin separado de las cosas, el bien principal que existe en las mismas cosas es la perfección del universo, el cual no se daría si no se encontrase en las cosas todos los grados de ser» [89]. La diferenciación y variedad de seres es imprescindible para la perfección del universo. La distinción de las cosas y su ordenamiento graduado es de la intención del Primer Agente que constituyó a las cosas en el ser para comunicarles su bondad y representarla a través de ellas [90]. No habría perfección del universo «sin la perfección de los seres que lo componen, y es necesario, además, que esos seres conserven la distinción que los coloca en su propio orden o grado de ser, que es, a la vez, lo que les da en plenitud su razón de parte en ese ser total múltiple y dividido que participa el Ser simple y uniforme, mediante la unidad de orden, y que constituye el bien común intrínseco del universo creado» [91].

Todo lo que hay en el mundo forma un orden, subraya con fuerza Tomás de Aquino [92]; orden que está jerár-

87. «Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi; ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est». *S. Th.*, I, q. 44, a. 1.

88. Cfr. *C. G.* II, 45.

89. *S. Th.*, I, q. 22, a. 4.

90. Cfr. *S. Th.*, I, q. 47, a. 1.

91. CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Madrid 1966, pp. 54-55.

92. Cfr. *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 ad 5. Sobre el concepto de orden en Tomás de Aquino, cfr. SILVA TAROUCA, A., *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas*, en «Revue Neoscolastique de Philosophie» 40 (1937), pp. 341-384; GIARDINI, F., *La struttura dell'ordine cosmico*, en «Angelicum» 37 (1960), pp. 19-52; COFFEY, B., *The notion of order according to St. Thomas Aquinas*, 27 (1949), pp. 1-18. Elenco de textos tomistas

quicamente graduado y que comporta una diversidad de cosas que tienen su origen en la causa primera; Dios al crear las cosas las creó con un orden determinado [93]. La graduatoria de seres es descrita de esta manera por Tomás siguiendo al Pseudo-Dionisio: «De la Causa universal de todas las cosas, que es Dios, proceden las sustancias angélicas, semejantes a Dios por ser inteligibles, en cuanto son inmateriales e intelectuales, pues tienen la potencia de entenderse y de entender otras cosas; y éste es el primer grado de las sustancias, que ni son cuerpos ni se unen a cuerpos. El segundo grado son las sustancias que no son cuerpos, pero que se unen a cuerpos, y a ellas se refiere cuando habla de las almas. El tercer grado es el de las sustancias corporales, a las que se refiere al hablar del mundo de la naturaleza. En el cuarto grado de los entes se colocan los accidentes que están en los nueve géneros. El quinto grado es el de aquello que no es en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el pensamiento, y tales son los entes llamados de razón, como el género, las especies, la opinión y cosas de este tipo» [94].

Cualquiera que considere atentamente el espectáculo que nos ofrece el universo puede percatarse de esa gradación ordenada de seres. Hay un *ordo* y un *gradus* en las cosas precisamente porque la diversidad de las cosas exige que no sean todas iguales; por encima de los cuerpos inanimados están las plantas, y sobre éstas los animales irracionales, sobre los cuales se encuentran las sustancias intelectuales. Y en cada uno de esos órdenes hay diversidad en la medida en que unos seres son más

relativos a la noción de orden pueden verse en RAMÍREZ, J. M., *De ordine, Placita quaedam thomistica,* Salamanca 1963; CARDONA, C., *La metafísica del bien común,* ya cit., esp. el cap. II (pp. 55 ss.), y *la ordinata collectio textuum* (pp. 117-120); PIEPER, J., *Thomas von Aquin. Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit.* Munich 1949.

93. Cfr. *In De Div. nom.*, VII, lect. 4; *In de Causis,* lect. 24. Para todo este tema puede verse BOFILL, J., *La escala de los seres,* Barcelona 1960.

94. *In De div. Nom.,* V, lect. 2.

perfectos que otros, por cuanto los más altos seres de un género inferior están más cercanos al género superior, como se echa de ver por ejemplo en los animales inmóviles que son semejantes a las plantas [95].

Acudamos al lugar donde Tomás expone con cierta amplitud y sistemáticamente el tema de cómo la diversidad de las cosas de la naturaleza se da *gradatim;* se trata del artículo séptimo de la única cuestión de la *quaestio disputata De anima,* que a continuación sintetizamos. Está hablando Santo Tomás de que es imposible que el ángel y el alma humana, contra la opinión de Orígenes, sean de la misma especie; pero para llegar al conocimiento de las sustancias intelectuales es necesario partir de la consideración de las sustancias materiales.

En las sustancias materiales los diversos grados de perfección de la naturaleza constituyen diversas especies, como fácilmente puede verse por la consideración de los géneros de las sustancias materiales. Es patente que los cuerpos mixtos son más perfectos que los simples, las plantas que los minerales, y los animales que las plantas. Y además en cada uno de los géneros, es decir, dentro de los reinos animal, vegetal y mineral, existen una infinidad de especies graduadas u ordenadas según un diverso grado de perfección. Las especies más perfectas de un género se acercan más a las especies más imperfectas de un género superior.

Los grados de perfección se presentan de modo diferente en el orden material y en el orden espiritual, afirma

95. Cfr. *C. G.* III, 97: «Invenient enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia inmobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (De Div. Nom. c. 7) ait quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus».

a continuación Santo Tomás. Y donde hay diversidad de grados es necesario considerarlos por relación a un principio. Ese principio es la materia en las sustancias materiales; las especies más elementales son las más imperfectas, y así, por diversos grados, se llega a las más perfectas que son más complejas. Y como hay que observar que la jerarquía ordenada de seres se completa con la jerarquía ordenada de sus operaciones, el cuerpo humano tendrá una estructura y operaciones más complejas, como se echa de ver por la división y gran diversificación de partes [96].

Ascendiendo en la gradación de seres en la naturaleza nos encontramos con los diversos grados de las diversas especies de las sustancias inmateriales. ¿Cuál es el principio que señala el orden de más o menos perfecto en la escala de las sustancias inmateriales? No puede ser la materia, ya que carecen de ella. Para Tomás de Aquino el único principio que puede servir para la clasificación de los diversos grados de perfección en las sustancias inmateriales es la comparación con el primer agente, *quod oportet esse perfectissimum.* Cuanto más semejante sea al primer agente, más perfecta será una especie.

¿Y en qué radica la suma perfección del primer agente? La completa perfección del Ser divino consiste en la perfecta posesión de toda perfección en la más simplicísima unidad. Por lo que un espíritu es más cercano a Dios en cuanto tiene una naturaleza más simple. Y en la gradación de las sustancias inmateriales el último gra-

96. «Sed considerantum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando. Unde formae perfectiones habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior (...). Et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter maiorem perfectionem necesse est inveniri maiorem diversitatem in partibus». *De anima,* q. un., a. 9 c.

do le corresponde al alma humana, que no forma una especie completa.

En el artículo del *De Anima,* que hemos seguido, Tomás apoya los grados de ser con el testimonio de Aristóteles. Sin embargo, debe decirse que Santo Tomás transforma profundamente la doctrina aristotélica en este punto. «Aristóteles no habla de grados de sustancialidad, sino que presenta una división de sustancias, unas móviles y corporales (corruptibles e incorruptibles) otras inmóviles e incorpóreas, donde las primeras están subordinadas a las segundas en el orden de la causa motriz. Sto. Tomás considera la jerarquía desde el punto de vista del ser, en dependencia del que es el primero en el orden del ser» [97]. El avance de Tomás de Aquino sobre Aristóteles va en la línea de la consideración de la comunidad real de perfección del ser y comunicación del ser por la causalidad del primer ser; mientras que para Aristóteles las diversas sustancias, ordenadas y jerarquizadas, se subordinan a la primera en base a la causalidad externa (motora y final) [98].

Veamos este último punto con un poco más de detenimiento. La jerarquía del ser tiene su primer y supremo grado en el ser divino, *cuius essentia est ipsum suum esse,* que necesariamente debe ser único y primero [99]; Dios es la culminación de la jerarquía de los seres; por su absoluta simplicidad es distinto de todo ser y posee de modo eminente todo lo que de perfección hay en los

97. MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* Lovaina 1963, p. 35, nota 21.

98. Cfr., id., p. 38.

99. «Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate: nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima (...). Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua: et multo minus recipit additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una». *De ente et essentia,* c. 5.

seres [100]. Y desde la culminación del ser, Dios, a través de diversos grados intermedios se llega al grado inferior, que son las sustancias hilemórficas, las cuales se diversifican en especies a su vez jerarquizadas. Entre Dios y las sustancias hilemórficas se encuentran las sustancias intelectuales, de las que las sustancias inmateriales superiores se aproximan más a Dios por su mayor actualidad, y el alma humana está en el grado inferior de las sustancias espirituales. «Del acto puro hasta la pura potencia, pasando por todos los grados intermedios de composición de potencia y acto; he aquí como se despliegan los grados de ser» [101]. He aquí un texto tomista que sintetiza ese *ordo et gradus*: «Hay, pues, una mutua distinción según el grado de potencia y acto, de modo que la inteligencia superior, que es más cercana al primero, tiene más de acto y menos de potencia, y así ocurre en todos los demás; esto se completa en el alma humana, que posee el último grado en las sustancias intelectuales (...) lo mismo que la materia prima tiene el último grado en el ser sensible. Y después de esta forma que es el alma se encuentran otras formas que tienen más de potencia y que son más próximas a la materia, por cuanto su ser no puede ser sin materia. En estas hay un orden y una graduatoria hasta llegar a las primeras formas de los elementos, que son las más cercanas a la materia» [102].

Es importante subrayar, y a ello tiende esta delimitación de la jerarquía ontológica de los seres, que a la distinción de las cosas entre sí se une por otra parte la so-

100. Id., c. 6: «Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod, in commento nonae propositionis libri De Causis dicitur quod individuatio primae Causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius».

101. MONTAGNES, B., o. c., p. 36.

102. *De ente et essentia,* c. 5. Algunas otras preciosas indicaciones que se encuentra en el *De ente et essentia* sobre este tema las señalarėmos en el lugar correspondiente más adelante.

lidaridad; esta consonancia mutua de los entes entre sí es consecuencia de una ordenación primera y radical que todos los entes cumplen respecto a Dios [103]. Esa ordenación vertical la tiene el conjunto de los entes en sus diversos grados, el todo del universo que nos reenvía al Todo separado; éste funda la totalidad, que, como tal, es participada [104]. Esa participación que tiene la unitaria totalidad de los entes —ya que por encima de las diferencias que observamos todos poseen la comunidad real de ser—, se realiza también en los diversos grados que componen esa totalidad que no es el Todo. Cada una de las diversas jerarquías de seres son, por una parte participaciones de Dios y, por otra, participan gradualmente, en la medida en que participan el ser, constituyendo los diversos grados de ser. «Es conveniente saber que las diversa especies participan el ser por grados. Así en la primera división del ente se encuentra lo perfecto, o sea, el ser sustancial y en acto, y lo imperfecto, es decir, el ser accidental y en potencia. De esta suerte, pasando por cada uno de los seres, se advierte que una especie añade sobre la otra un grado de perfección: los animales sobre las plantas, los animales más perfectos sobre los inmóviles; y hasta en la misma cromática, lo más perfecto es lo más vecino al color blanco. Por lo cual Aristóteles en VIII Metaph, dice de las definiciones de las cosas que son como los números en que la unidad añadida o substraída hacer variar la especie» [105]. La esencia de una determinada especie estriba en que lo común poseído por los individuos que la componen está colocada en un determinado grado de ser, ya que poseen el ser limitado y constreñido a una particular esencia. También los gra-

103. «Est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem secundum ordinem creaturarum ad Deum, secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem» *In De Div. Nom.*, IV, lect. 5.

104. Una demostración —al hilo de los textos tomistas— de la necesaria correspondencia de la totalidad al Todo, puede verse en CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual,* Madrid 1973, pp. 63-64.

105. *C. G.*, II, 95.

dos de ser, como tales, propiamente remiten a Dios y no a otros grados de ser —a otros grados pueden remitirse respecto a su forma—. Como señala Sanguineti, «el universo forma un *orden*. Todas las criaturas, además de su ordenación a Dios, y precisamente por ella, mantienen un *ordo ad invicem*, una armonía de perfecciones que es fruto de la suprema libertad creadora de Dios. Además, cada uno de los géneros y especies son, en cierto modo, independientes entre sí; hay, ciertamente, una gradación de entes, ascenso de lo imperfecto a lo perfecto, pero de una riqueza asombrosamente variada, de ningún modo simétrica o monótona. Los géneros y sus especies no pueden deducirse del Ser —Dios podría haber creado otro mundo o no haber creado ninguno: el Ser no depende del ente— ni tampoco de otros géneros, que como tales sólo remiten necesariamente a su Creador, no a otras criaturas» [106].

Por último es interesante recalcar que, como hemos visto en alguna de las formulaciones de la vía, puesto que de lo que se trata es de grados de *ser*, en última instancia sería suficiente con la consideración y profundizacion metafísica sobre un solo ente colocado en un determinado grado para elevarse al origen de la comunicación del ser. A mi juicio —determinaremos este punto con más extensión—, no es extrapolar indebidamente los términos en que Tomás de Aquino sitúa la cuarta vía, ni se trata de apresurar un rápido desenlace, cuando todavía estamos en el inicio; sin embargo el movimiento de la razón encudriñando en los grados de ser pone de manifiesto algo que no suele encontrarse en las diversísimas interpretaciones de la vía. Los grados son, en último término, grados de ser; la graduatoria de perfecciones se dicen por relación a la perfección por antonomasia, que es la del ser, fuente de todas las perfecciones que en cada ente hay. Por eso se afirma que en el fondo la diversi-

106. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona 1977, p. 131.

dad de perfecciones es gradación en el ser, puesto que si el acto de ser es la raíz de las restantes perfecciones de cada ente, la diversa graduatoria en la posesión de una perfección es un reflejo de la gradación o intensidad del ser. De ahí que Tomás de Aquino asevere tajantemente que la escala de los entes se constituye por la mayor o menor *razón de ser* que posean [107]. Ello es así, como recuerda Geiger, porque el *esse* comporta una *virtus* que va creciendo a medida que se asciende en la escala de los seres (idea ésta que en Aristóteles no tendría sentido alguno) [108]. Al tratar de la perfección del ser en el próximo capítulo, quedará más patente lo que aquí se acaba de señalar.

De ahí que el desarrollo de la prueba que sugiere lo que estamos indicando no puede considerarse como «sexta» vía según el parecer de Gilson, tal como se indicaba en el capítulo precedente; y de ahí también que el traer a colación textos en que lo que directamente se prueba es la creación de las cosas por Dios no es tampoco extensión de la vía a otros temas. Creación y prueba de Dios por los grados de ser están directamente interrelacionadas. No adelantemos, sin embargo, acontecimientos que necesitarán ulterior esclarecimiento. Como colofón de la doctrina que se acaba de apuntar y en estrecha relación con la doctrina señalada sirvan estas palabras de Sanguineti: «Las partes singulares del universo, en realidad, sólo remiten necesariamente a Dios; para nuestro conocimiento constituyen una mediación vertical directa en cuanto que cada forma de las cosas es portadora de la actualidad del ser, exigiendo así la presencia fundante y causal del Ser subsistente y separado, que trasciende to-

107. *De spir. creat.*, a. 5: «Tanto aliquid in entibus est altius quanto magis habet de ratione essendi».

108. Cfr. GEIGER, L.-B., *Philosophie et spiritualité*. París 1961, t. I, p. 149. Cfr. también el comentario que a esas ideas de Geiger realiza E. GILSON, en su artículo *Virtus essendi*, en «Mediaeval Studies» 26 (1964), pp. 1-11.

da perfección formal. El singular no puede ser sin la presencia causal de Dios, pero puede ser sin los demás entes, pues aunque depende de algunos en su *fieri*, no depende de ninguno de ellos en su *esse*» [109].

La cuarta vía se toma, pues, de los grados que se encuentran en las cosas. A renglón seguido, Santo Tomás estampa la siguiente frase, que contrae la graduatoria escalonada de seres a unos tipos particulares: Se encuentra, en efecto, en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes. Muchos puntos hay que indicar en esa expresión que corresponde a la fórmula de la *Summa Theologiae*, entre los que habría que destacar el sentido de la palabra perfección y los diferentes tipos de perfecciones, lo cual conducirá a la clara delimitación del punto de partida de la vía.

El *magis et minus*, o como se formula en otras exposiciones de la vía analizadas, el *prius et posterius* [110], —ambas expresiones son fundamentalmente idénticas—, es manifestativo del *ordo et gradus*. El dato inicial de la prueba de la limitación en la razón de ser está situado en las perfecciones graduadas que se dan en la naturaleza de las cosas, o si se prefiere en la gradación de perfecciones. Hay que reparar en que Santo Tomás excluye con radicalidad las negaciones y las privaciones de la dialéctica de los grados. Afirma explícitamente que se trata de grados positivos (*Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur...*) en una de las formulaciones de la cuarta vía que hemos referido [111]. Por ello, deben que-

109. SANGUINETI, J. J., o. c., p. 132.

110. *Prius et posterius* es la fórmula aristotélica para referirse al orden (cfr. especialmente los libros IV y V de la *Metafísica*); así lo denominará también Santo Tomás en los Comentarios a la Metafísica, Física y Etica aristotélicas, igualmente por extensión en otros muchos lugares; no en vano es Aristóteles —junto con S. Agustín, el *De Divinis nominibus* y Proclo— una fuente de primer rango en su elaboración del concepto de orden. Cfr. GIARDINI, F., art. cit., pp. 28 ss.

111. *De Pot.* q. 3, a. 5.

dar excluídas las negaciones y las privaciones. Es curioso observar que una objeción que se plantea a propósito de los grados de mal tiene la misma argumentación que los grados de bien. Si los grados de bien en último término nos conducirán al Ser que es Bien por esencia, los grados de mal abocarían a un Sumo mal [112]. Sin embargo precisamente porque en las privaciones en sí mismas consideradas no se da una graduatoria de más o menos [113], rechaza la existencia de un sumo mal, principio de todos los males [114].

En la esfera de aplicación de los grados positivos hay que excluir también los accidentes, que más que entes habría que denominar *entia entis*. La graduatoria de los accidentes no termina en un accidente máximo, sino en la sustancia [115]. Esta tiene el ser absolutamente, mientras que el accidente sólo lo tiene relativo, totalmente ordenado a la sustancia. La razón es la siguiente: lo que es máximo en cualquier género es causa de todos los que están contenidos en ese género [116].

112. «Praeterea, intensio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio peius. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus: et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum». *De Pot.* q. 3, a. 6, obj. 14.

113. «Privatio non recipit magis et minus secundum se, potest tamen recipere secundum causam. Sicut aliquid dicitur magis caecus qui habet oculum erutum quam cuius visus impeditur propter aliquam humorem impedientem». *De Pot.* q. 1, a. 3 ad 4.

114. «Malum non intenditur per accesum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino. Sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono». *De Pot.*, q. 3, a. 6 ad 14. Cfr. Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* 1953, pp. 282-283.

115. «Accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens. Unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia». *De Pot.*, q. 7, a. 4, ad 7.

116. «Sed quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere (...) ideo substantia, quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens,

El concepto de perfección se configura en primer lugar y en su sentido etimológico como algo —un efecto— cumplido en la realidad; es perfecto lo que está totalmente hecho, es decir, el resultado de la complección y acabamiento [117]; por extensión del nombre se denomina perfecto a lo que está en acto sin haber sido hecho, y ya no únicamente a lo que llega al acto [118]. Por ello también superando la etimología de la palabra y clarificando su sentido señala Santo Tomás que es perfecto aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece [119]. La perfección conecta así con la jerarquía ontológica que corresponde a los seres. Un ser es perfecto cuando, colocado en un determinado grado jerárquico, posee todo lo que le pertenece en razón de la riqueza cualitativa que procede de su naturaleza: *Dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam* [120].

La perfección es llamada también *bonitas* o *nobilitas*. La identificación de la perfección y la bondad radica en que precisamente la bondad de una cosa consiste en que esté dispuesta según el modo de su naturaleza [121]. Es simplemente perfecto aquello en lo que se encuentran todas las *nobilitates* que podemos ver en todos los géneros [122].

oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant». *De ente et essentia,* c. 7.

117. «Perfectum dicitur quasi totaliter factum». *S. Th.,* I, q. 4, a. 1, obj. 1.ª; «Perfectum dicitur quasi complete factum». *In De Div. Nom.,* II, lect. 1.

118. Cfr. *C. G.,* I, 28.

119. «Perfectum dicitur unumquodque, quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent. Et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse ...». *De Spir. creat.,* a. 8.

120. *S. Th.,* I-II, q. 71, a. 1; «Perfectum autem ... est terminatum et absolutum, non dependens ab alio et non privatum, sed habens ea quae sibi secundum suum genus competunt». *In V Metaph.,* lect. 19; véase también la *lectio* 18 entera.

121. Ibid.: «In hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas quos convenienter se habeat secundum modum suae naturae».

122. «Sed sicut dicit Philosophus in V Metaph. Perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus».

Aunque sobre esto haya que volver más adelante, debemos aludir ya aquí a que la perfección devendrá sinónima de forma, pues es ésta la que coloca a los seres en un determinado grado ontológico [123]. Ahora bien, es perfeción el acto por oposición a la potencia [124]; perfección y actualidad se corresponden, se identifican sin residuos; por eso, Tomás siguiendo a Aristóteles considerará idénticas las formas y las perfecciones. Efectivamente las formas son acto; pero con la profundización metafísica llegará un momento en que esas formas, que son acto en su orden, deberán ser consideradas como potencia respecto al *esse*, acto de todo acto y perfección de toda perfección. Pero aquí no llegó Aristóteles; es doctrina propia y exclusivamente tomista.

En las cosas que encontramos en el mundo podemos observar diferentes tipos de perfecciones. En primer lugar, hay perfecciones que se dan absolutamente, no pueden darse según un *magis et minus*, es decir graduadas; se tienen absolutamente o no se tienen. «Así sucede que una cosa o es hombre o no es hombre; o es planta o no es planta..., etc.; pero no cabe que sea más o menos hombre, más o menos planta» [125]. Son las perfecciones llamadas esenciales: las perfecciones genéricas y específicas. Esas perfecciones «son como los números, que no admiten más o menos. El número cuatro, o es cuatro o no lo es;

In I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, obj. 2 *in contrarium.* Por ello Dios es dicho totalmente perfecto: «(Deus) dicitur universaliter perfectus quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere». *S. Th.,* I, q. 4, a. 2. Cfr. COUESNONGLE, V. art. cit., pp. 255-256.

123. *C. G.,* I, 59: «Divina simplicitas perfectionem non excludit, quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur».

124. «Quod enim factum non est perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt tunc dicitur esse aliquid perfectum cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non». *S. Th.,* I, q. 4, a. 1 ad 1. Cfr. GEIGER, L.-B., o. c., pp. 251-252.

125. MUÑIZ, F., art. cit., p. 398.

pero nunca puede darse que lo sea según distintos grados, *magis et minus*» [126]. Lo cual no quiere decir, como ya hemos visto, que no existan grados de perfección de géneros y especies. Pero, intrínsecamente, las perfecciones de que hablamos o se dan o no se dan; y si varían, por adición o substracción de algo, varía la especie o el género [127].

Hay otras perfecciones que pueden darse graduadas, que se dan según *magis et minus*. Lo cual puede suceder a su vez de dos maneras: perfecciones que tienen más o menos dentro de la misma especie, que constituyen las perfecciones accidentales, como la sabiduría, la justicia, etc; y las perfecciones llamadas puras o *simpliciter simplices*, como la vida, el querer, el entender, el ser, la unidad, la verdad, la bondad, las cuales en la misma razón análoga, se dan en muy diversos grados. «De estas, unas son trascendentales, denominadas así por encontrarse en todas las cosas; v. gr. el *esse, verum, bonum*...; otras se limitan a un determinado género de cosas, como el *vivere, intelligere, velle*... ¿De qué perfecciones se trata en el comienzo de la cuarta vía? Sto. Tomás no puede estar más explícito sobre este punto: se trata de *bonum*, del *verum*, del *nobile et alia huiusmodi*; es decir de perfecciones puras trascendentales» [128]. Todas esas perfecciones puras trascendentales del ser, la verdad, la bondad, la belleza, se encuentran, *secundum magis et minus*, en todo el ámbito de la naturaleza que hemos descrito poco ha siguiendo a Santo Tomás; se da el ser, la verdad, la bondad, la belleza en las diversas especies que componen la naturaleza. Pero no es el mismo ser, verdad, bondad, belleza de un ser inanimado que el de un animado,

126. Ibid.

127. «Omnes enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum. Unde in VIII Metaph. dicitur quod species rerum sunt sicut numeri quorum species variantur secundum additionem et substractionem». *In de generatione et corruptione*, lect. 8.

128. MUÑIZ, F., art. cit., p. 399. Cfr. GRISON, M., *Teología natural*, Barcelona 1968, pp. 76-78.

y el del hombre que el de un animal, y el de éste que el de una planta. Existen grados de perfección *secundum magis et minus*, entre el ser del hombre, el del animal y el de la planta; y lo mismo debe decirse de la verdad, bondad y belleza.

El punto de partida de la cuarta vía está, pues, limitado por Tomás de Aquino a las perfecciones trascendentales. Lo cual no quiere decir que no pueda alcanzarse la existencia de Dios partiendo de perfecciones puras no trascendentales; de hecho, él mismo en alguna ocasión se eleva desde el *intelligere* humano al *intelligere* divino, desde un entendimiento que es por participación a un entendimiento que es entendimiento *per essentiam*, como lo hemos visto en una de las formulaciones de la cuarta vía que más atrás señalamos [129]. «Sin embargo, cuando Sto. Tomás se propone de intento demostrar la existencia de Dios, siempre parte de perfecciones trascendentales (...). El porqué de este modo de proceder salta a la vista con sólo pensar que, si bien es cosa fácil ver la identidad entre el *maximum ens, verum, bonum, nobile* y Dios, no lo es tanto el demostrar esa misma identidad entre la *ipsa vita* o el *ipsum intelligere* y la suprema Divinidad» [130]. Y debe añadirse que esas perfecciones pordrán ser aplicadas a Dios una vez demostrada su existencia; en Dios hay vida, sabiduría, justicia, etc.

129. Se trata de la que se encuentra en *De spiritualibus creaturis*, a. 10. Cfr. también este otro texto de *S. Th.*, I, q. 79, a. 4: «Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est inmobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursum et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum, quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum».

130. MUÑIZ, F., art. cit., p. 62.

«El hecho de que estas perfecciones no envuelvan en su concepto formal imperfección alguna, no significa otra cosa que su posibilidad de existir sin ser propiedades o accidentes de un sujeto, sino identificadas con él y expresivas de su esencia. Dicho de otra manera: significa simplemente que también podrán ser atribuídas a Dios una vez demostrada su existencia [131].

Las perfecciones trascendentales de las cuales Santo Tomás toma el punto de partida son en unos casos una sóla y en otros varias; dentro de los que son varias, unas veces son las mismas y otras distintas. Así hemos comprobado que en *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, parte del *verum, bonum et nobile*; en *Contra gentiles* I, 13 parte del *verum*; en *Contra gentiles* I, 38 y en I *Sententiarum* d. 3, q. 1, *divisio primae partis textus*, el dato inicial es el *bonum*. En la *Expositio super Symbolum* el punto de partida está en el *pulchrum et nobile*. Parte del *esse* en estos lugares que hemos visto: *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 2; *Contra gentiles* I, 42; *Contra gentiles* II, 15; *De Potentia* q. 3, a. 5; *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1; prólogo al Comentario del Evangelio de S. Juan, etc.

¿Qué manifiesta la abrumadora mayoría en favor del *esse* como punto de partida de la cuarta vía, a tenor del estudio de los lugares paralelos en los que aparece de una manera o de otra nuestra prueba por los grados? Muchas cosas; de momento indiquemos la siguiente: la perfección del ser, común a todos los seres y al mismo tiempo diversamente graduada, es fundante de las demas perfecciones. Las perfecciones de todas las cosas, en último término, pertenecen a la perfección del ser [132]. La profundización que en torno al *esse* realiza Tomás de Aquino hará de la cuarta vía la vía metafísica por excelencia para re-

131. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. T. II: Teología natural*, Madrid, 1963, p. 254.

132. *S. Th.*, q. 4, a. 2, ad 3: «Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi».

montarnos a Dios. La prueba por los grados de ser, o de la limitación en la razón de ser, que es la mejor denominación de la cuarta vía, nos lleva a preguntarnos: ¿de qué se trata en el punto de partida de nuestra vía? ¿En qué consiste la perfección del ser?

Capítulo III

LA PERFECCION DEL SER

A. *El esse tomista y la superación del orden formal.*

En la interpretación que sugieren los textos paralelos que hacen referencia a la cuarta vía, encontramos, leyéndolos todos detenidamente, que, por una parte, las perfecciones que vemos en el ámbito del conjunto ordenado de los seres reales (y también en la realidad de cada ente particular) remiten a la perfección por esencia. Porque vemos perfecciones que se dan según un *magis et minus*, nos vemos abocados a reconocer algo que no tenga más o menos esa perfección, sino que la sea por esencia. Ahora bien, Tomás de Aquino advierte que toda perfección en cuanto tal remite a su vez a la perfección pura; esa perfección pura es la del ser.

Hay que consignar además que, según vamos a comprobar en los textos tomistas, el *esse*, por ser acto de toda perfección, hará reales todas las demás perfecciones. La realidad de todas las perfecciones proviene del *esse*; el *esse* va a ser la perfección originaria y fundante de todas las demás perfecciones. Veamos esto un poco detenidamente acudiendo a los textos de Santo Tomás.

Comencemos por sentar la afirmación que acabamos de hacer, entroncándola con lo que llevamos visto hasta el momento sobre nuestro tema. «En la jerarquía de perfección que se encuentra en las cosas, en los entes (más allá de su aspecto formal: diferencias específicas o genéricas), se presenta una graduatoria en la posesión co-

mún de una perfección que es originaria de las otras perfecciones y fundante: la perfección diversamente participada del ser» [133].

La descripción y caracterización que del ser realiza Tomás de Aquino es una doctrina muy conocida, que procuraremos sintetizar en lo que hace referencia directa a lo que nos interesa respecto a la interpretación de la cuarta vía.

Decimos doctrina muy conocida, pero que sin embargo no siempre ha sido así. Los mismos trabajos de Gilson, Fabro, Geiger, Raeymaeker, Forest, etc., etc. [134] han redescubierto acentos y perspectivas en el tratamiento de la *cuestión del ser* en Tomás de Aquino que suponen un radical cambio de rumbo en la concepción tomista que se venía transmitiendo en los manuales al uso; cada vez se pone más de manifiesto la originalidad de la *metafísica del ser* de Santo Tomás (nombre preferible a la equívoca, aunque bienintencionada), denominación de tomismo existencial; y es ahí donde se sitúan las confrontaciones con los pensadores que Fabro denomina *esenciales*; desde el punto de vista metafísico, teoréticamente último, el ser de Tomás de Aquino constituye el obligado punto de parangón con el *Sein* hegeliano y el heideggeriano *seinvergessenheit* (olvido del ser) y, con ello, las referencias y tomas de posición ante los demás problemas filósóficos; asimismo la actual filosofía analítica considera cada vez con más relevancia la noción tomista de *actus essendi*, como tendremos oportunidad de señalar a la hora de aludir a alguna interpretación analítica de la cuarta vía.

133. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973, p. 56.

134. Una breve historia de las principales contribuciones a la renovación del tomismo visto bajo el prisma de las doctrinas del ser y de la participación puede verse en H. J. JOHN, *The emergence of the act of existing in recent thomism*, en «International Philosophical Quarterly» 2 (1962), pp. 595-620, en donde la autora pasa revista a las posturas de Garrigou-Lagrange, Forest, Marc, Fabro, Geiger, Maritain, Gilson, De Finance, Hayen y De Raeymaeker.

En la filosofía de Tomás de Aquino hay una reducción de todas las perfecciones a una sola, que es la perfección del ser; éste contiene en sí todas las demás perfecciones, siendo la primera y el principio de las demás, como el entender, el vivir, etc.[135]; éstas no tienen su término en una primera en su orden, constituyendo así diversos niveles, sino que guardan una precisa relación mutua, de modo que una incluye a otra o tiene su fundamento en otra distinta; de modo que, con el mismo ejemplo que pone Tomás de Aquino, habría que decir que en el entender se incluye el vivir, y el vivir incluye el ser. La *reductio ad fundamentum* no lleva a diversos principios sino a uno solo; éste es el *esse*[136]. La perfección del ser, considerado éste en lo que realmente significa y supone, posee la primacía respecto a los restantes bienes o perfecciones, que en último término son secuencia suya: «El ser tomado en su significación absoluta, es decir, en cuanto que incluye en sí toda la perfección de ser, tiene preeminencia sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes. Y es que el ser en cuanto tal contiene en sí todos los bienes que se siguen de él; y en este sentido se expresa Dionisio. Pero si se considera al mismo ser en cuanto participado en esta o en aquella cosa que no agota la perfección del ser, sino que tiene el ser imperfectamente, cual es el ser de toda creatura, es manifiesto entonces que el ser con otras perfecciones suyas

135. «Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii qui dicit quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere, intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium omnium et omnia sunt unum in ipso». *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1. La expresión *principium omnium* que presentan diversos manuscritos tiene más sentido que *principium divinum* recogido por otras ediciones. Cfr. FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, p. 105, nota 6.

136. «Quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia sed in unum». *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 2.

es algo más excelente. De ahí que también Dionisio afirme que los seres vivientes son mejores que los que sólo existen, y los inteligentes mejores que los vivientes» [137].

El *esse* se compara a todas las perfecciones como lo participado al participante; el ser es anterior y más simple que cualquiera de los bienes, valores, perfecciones que en cualquier cosa puedan hallarse; en relación a éstos, el ser es su acto. La alta perfección, valor o bien de la vida, por seguir con la ejemplificación propuesta por Dionisio, es, en cuanto tal, por su participación en el mismo ser; la plenitud de vida, o la de sabiduría, o cualquier otro atributo que consideremos, y en la medida en que lo consideremos, podrá ser por su participación en el ser [138]. De donde se infiere que el ser es una perfección irreductible a todas las demás; mientras éstas se incardinan en la esencia determinándola y perfeccionándola de un modo u otro, la perfección del ser es extraesencial, y debe decirse que del ser participan, lo mismo que la potencia participa del acto, todas las perfecciones esenciales radicadas en un sujeto, sean éstas sustanciales o accidentales [139].

Recuérdese lo que se indicó en el capítulo precedente al hablar del significado de la palabra perfección, que en ocasiones Tomás de Aquino identificaba con la forma, siguiendo en ésto a Aristóteles. Pues bien, las formas que son actos respecto a sus correspondientes potencias, sin

137. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5 ad 2

138. «Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et *comparatur ad ea ut actus eorum*. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participans ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse». *In de div. nom.*, V, lect. 1.

139. Cfr. RAEYMAEKER, L. de, *Le caractère spécial de la preuve de Dieu*, en «Analecta Gregoriana», 67 (1954), p. 247.

embargo son potencia respecto al ser [140]. El *esse* es acto de las mismas formas, como claramente se expresa en este conocido texto: «El mismo *esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De ahí que el mismo ser *(ipsum esse)* es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. En consecuencia no se compara a las demás cosas como el recipiente a lo recibido sino más bien como lo recibido al recipiente» [141]. En el orden transcendental, pues, el ser es el acto propio de la forma; más todavía: si la forma puede denominarse acto con toda propiedad, en rigor es por su relación al *esse:* la forma es acto porque hace ser en acto [142].

Para captar la noción de ser hay que superar el orden formal y alcanzar el orden de lo real, en el que *esse* sitúa a las mismas formas, por ser su acto. Como ha advertido De Finance, la originalidad de la posición tomista puede expresarse diciendo que el polo positivo de lo real se desplaza de la forma al *esse* [143], adquiriendo éste la suprema relevancia en el orden metafísico, hasta el punto de que, como veremos inmediatamente, mientras no se conciba el ser como carente de contenido formal, precisamente porque trasciende todo contenido, no se alcanzará la profunda originalidad metafísica de Tomás de Aquino y, por otra parte, no se habrá pasado de la mera

140. *De Anima,* q. un., a. 1, ad 6: «Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma ut actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aëri, quod tamen est potentia respectu luminis».

141. *S. Th.,* I, q. 4, a. 1 ad 3.

142. «Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse potest dici forma (...). Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus». *De principiis naturae* (atribuido —con suficiente fundamento— a Santo Tomás).

143. Cfr. DE FINANCE, J., *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* Roma 1960, p. 116.

consideración de un orden lógico-formal. La superación del formalismo y logicismo únicamente puede darse en la doctrina metafísica que concibe al ser como acto; el arquetipo de actualidad no es la forma, sino el ser. La forma es aquello por lo cual la cosa tiene el ser —por ello puede denominarse como señala Aristóteles en I *Physicorum* algo divino y apetecible, por cuanto resulta una semejanza divina participada en las cosas [144]—; las cosas en efecto, se conocen por sus formas, pero cada una de ellas son participación del primer acto, el *actus essendi* [145]. Es éste el último acto que actualiza la forma, que, como ya observamos, se compara al ser como potencia y es por él actualizada. Véase este texto de Santo Tomás: «La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden, pues la forma se compara con el ser como la luz se compara con la iluminación o la blancura con el ser blanco; además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser, ya que es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el mismo ser; así la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz» [146].

Este caracter primordial del ser hace que pueda entenderse ahora mejor la afirmación hecha anteriormente de que todas las perfecciones que se encuentran en una cosa provienen del ser. El *esse* no es una cualidad, una perfección más, ni siquiera la primera en el orden esencial, sino que es preciso considerarlo como la raíz y el principio de todas las demás perfecciones, que no serán

144. Cfr. *C. G.* III, 97.
145. Cfr. *In III de Caelo et Mundo,* lect. 2.
146. *C. G.* II, 54. Cfr. también este otro clarísimo texto: «Perfectio autem formae potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsam formam; alio modo secundum quod subiectum participat formam... Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum, sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae et alia secundum quod participatur in subiecto». *S. Th.,* I-II, q. 51, a. 1.

otra cosa sino manifestaciones del acto de ser. Toda la riqueza ontológica de un ente proviene del *esse,* porque toda bondad o nobleza o perfección adviene a una cosa en cuanto es, al igual que todo defecto o imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es [147].

El *esse* es la perfección de todas las perfecciones, precisamente porque es el acto de todos los actos y el acto de suyo dice perfección [148]. El *esse* tomista, por ser acto primero y último, no es susceptible de recibir nada de fuera que le determine, porque entonces estaría en potencia respecto de algo; por ello, el *esse,* además de ser acto de todo acto, acto originario y último, es la plenitud de todas las perfecciones. He aquí uno de los textos más claros sobre la afirmación tomista de que el *esse* es *perfectio omnium perfectionum* y *actualitas omnium actuum:* «Esto que llamo *esse* es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre superior a la potencia. Pero ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo, pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es vidente que esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos, y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones. Así no hay que entender que a esto que llamo ser pueda añadírsele algo que sea más formal que él y que lo determine como el acto determina a la potencia, pues el ser de que aquí se trata es otro esencialmente que aquello a lo que se agrega para estar determinado; aunque, por otra parte, nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él sino

147. «Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest rei secundum quod aliqualiter non est». *C. G.,* I, 28.

148. Cfr. *In IX Metaph.,* lect. 3. Cfr. RAEYMAEKER, L. de, *L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste,* en «Aquinas» 3 (1960), pp. 66-67.

el no ente, que no puede ser ni forma ni materia. Luego el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino, más bien, como el acto por la potencia. De igual modo que en la definición de las formas se pone su materia propia en lugar de las diferencias, como cuando se dice que el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico; así este ser se distingue de aquel otro ser en cuanto que es de tal o de tal naturaleza. Y por esto dice Dionisio que, aunque los vivientes son más nobles que los simples existentes, sin embargo, el ser es más noble que el vivir, pues los vivientes no sólo tienen vida, sino que con la vida tienen también el ser» [149].

El ser es acto [150]; es el acto del ente en cuanto ente [151]. Pero no es una forma, ya que ésta es una determinación; es decir, la forma también es acto, pero un acto restricto, restringido a ser un acto determinado, tal o cual acto. En cambio el *esse* es acto sin más, distinto esencialmente, por tanto, de aquello a lo que se agrega para estar determinado [152]. Es el *esse* quien confiere la última actualidad, y a su vez no admite ulterior actualización. La afirmación de que el último acto es el mismo ser recorre con frecuencia las páginas de Aquinas [153].

Hay que insitir en que el *esse* no es una forma. Todas

149. *De Pot.,* q. 7, a. 2 ad 9.

150. *C. G.,* I, 38: «Esse actus est».

151. *In I Sent.,* d. 19, q. 2, a. 2: «Esse est actus existentis, inquantum est ens»; *De Veritate,* q. 10, a. 8, ad 12: «Esse est actus entis»; *Quodl.,* XII, q. 1, a. 1 ad 1: «Esse idem est quod actus entis».

152. Cfr. *De Pot.,* q. 7, a. 2 ad 9. Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Analogía de la noción de acto según Santo Tomás,* en «Anuario Filosófico» 6 (1973), pp. 147-176.

153. *Comp. Theol.,* I, c. 11: «Omnis actus qui est citra ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse omnium actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse». Cfr. *De Spirit. creat.,* a. 10 ad 3.

las determinaciones formales de los entes cobran valor por el ser; como dice Santo Tomás, cualquier forma puede ser considerada como dándose en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el entendimiento, pero sólo se dará como existente por el hecho de tener ser. Por ello, el *esse* es la *actualitas omnis rei* [154]. Representa, pues, el *esse* el valor supremo.

La excelencia del *esse* tomista comporta toda una serie de atributos, que permiten profundizar en su inagotable riqueza metafísica. Para la exposición y significado de esos atributos remitimos a los diversos autores que han tratado el tema [155]. Interesa recalcar, aparte de la consideración realizada de que el *esse* es el acto primero y último, participable por todos pero que de nada participa [156], que es el acto más perfecto en sí mismo y, como señala Tomás de Aquino, el más formal [157] —lo que no significa que tenga un determinado contenido formal o eidético, como ya se advirtió— que es el acto más íntimo y profundo, más íntimo a cada cosa que todo aquello por lo que el ser se determina [158].

Ser significa el acto del ente en cuanto ente; acto que se ofrece a nuestro conocimiento en la realidad múltiple que nos circunda con unas modalidades extraordinariamente ricas y variadas, pero al que nunca aferraremos co-

154. Cfr. *S. Th.,* I, q. 5, a. 1.

155. Entre ellos, cabe destacar la larga enumeración de textos tomistas aportados por FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno,* pp. 110-113. Vid. también, GARCÍA LÓPEZ, J., art. cit., pp. 164-166; DE FINANCE, J., *Etre et agir...,* pp. 115-119.

156. «Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipse autem nihil participat». *De anima,* q. un., a. 6 ad 2.

157. *C. G.,* I, 23: «Nihil est formalius et simplicius quam esse». *De Anima,* a. 1, ad 17: «Licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia...». *S. Th.,* I, q. 7, a. 1: «Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse».

158. «Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur, unde et remanet illis remotis». *In II Sent.,* d. 1, q. 1, a. 4. Cfr. *De Pot.,* q. 3, a. 7; *S. Th.,* I, q. 8, a. 1; *De anima,* a. 9; *Quodl.,* XII, q. 5, a. 5. Vid. FABRO, C., o. c., pp. 111-112.

mo objeto de una intución, por privilegiada que pudiera ser ésta [159], pues, según indica Aquinas, el ser de los entes no se encuentra en éstos como subsistente sino como inherente [160]; de ahí que —como advierte Clavell— el *esse* se encuentra en los seres, que no son otra cosa que participaciones del acto de ser [161]. El hecho de que el ser sea lo más simple y trascienda la faz eidética de los entes, lleva a registrar la imposibilidad de su conceptualización. El acto de ser no puede conocerse por abstracción, ni por deducción ni por inducción; el resultado de lo que hubiéramos inducido, deducido o abstraído sería algo, y en ese mismo instante lo habríamos esencializado. El ser no es un ente, ni cabe ser asimilado a la esencia, es transóntico; entendiendo bien la expresión, habría que decir que el ser no puede ser, ya que si fuera sería un ente [162] y lo más característico del *esse* es que no es un ente o una esencia determinada. No cabe, por tanto, definirlo ya que toda definición alcanza a las determinaciones esenciales. El ser no es una realidad definida, sino el acto o actualidad de toda realidad. Con expresión fuerte señaló Tomás de Aquino que el ser de las cosas *est extra genus notitiae* [163], está fuera del concepto, precisamente porque no es una quididad o esencia, y es ésta el objeto propio del humano entendimiento.

El acto de ser no puede ser conocido más que, como

159. Cfr. CLAVELL, L., *Il nome metafisico di Dio,* en «Divus Thomas» 52 (1975), p. 76.

160. Cfr. *De Pot.,* q. 7, a. 2 ad 7.

161. Cfr. CLAVELL, L., ibid.

162. Vid. estas iluminadoras palabras de C. CARDONA, *Metafísica...*, cit., p. 29 y el texto tomista en que se apoyan: «El acto de ser es el fundamento de la cosa; sin él la cosa no sería. Pero a la vez, lo mismo que el correr no corre —es el corredor el que corre— tampoco el ser del ente es el que es: el que es, es el ente, precisamente en virtud de su acto de ser. «Ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit» (*In Boeth. de Hebd.* 2).

163. *De Veritate,* q. 3, a. 3 ad 8.

afirma Fabro, *per reductionem* [164], porque es un acto y no un contenido. Sería un tanto precipitado declarar nula o carente de importancia esa gnoseología, porque no pusiese de manifiesto el modo propio en que el ser es captado por el hombre, pues «no se trata de llegar al *esse* como se puede llegar al ente o concebir la esencia...: porque el ser no es un resultado, no es un punto de llegada o sólo de partida: el ser es el *prius* absoluto tanto en el ente que él sostiene como en el espíritu. El ser no es un concepto, sino el acto de toda realidad. Si se aferra esto, se puede decir que se está en la esfera de la metafísica; de otro modo se permanece en el cerco cerrado de los continentes y contenidos» [165].

Hay que tener presente, sin embargo, que si bien el *esse* no es concebible (lo conceptualizable es siempre algo que cae en el ámbito de la esencia) no por ello puede considerarse como indeterminado y sin valor; como recuerda Llano, «no equivale en modo alguno a que sea algo vacío y metafísicamente insignificante que —una vez reconocido— quepa dejar a un lado, para dedicarse al estudio de las conformaciones esenciales. Aunque su captación represente un límite para el pensamiento humano, constituye el horizonte que enriquece y da sentido a toda investigación de la realidad en cuanto tal. Porque el acto de ser es el origen inmanente de la plenitud que a cada ente corresponde según su esencia propia» [166], es el acto último y definitivo, perfección máxima y fundamento de todo lo que en un ente hay.

Cuando no se entiende el acto de ser como funda-

164. «Il raggiungimento dell'esse come *actus essendi* non puó consistere in un'apprensione indivisibile come la comprensione dell'essenza, né essere il termine di arrivo o il risultato di un qualsiasi processo astrattivo: l'esse è l'atto kat'ekochén, atto di ogni atto, e non un contenuto». FABRO, C., *Partecipazione e causalitá secondo S. Tommaso d'Aquino,* Torino 1960, p. 233.

165. FABRO, C., *Dall'essere al esistente,* Brescia 1957, pp. 66-67.

166. LLANO CIFUENTES, A., *Actualidad y efectividad,* en «Estudios de Metafísica» 4 (1974), pp. 167-168.

mento del ente, a lo más que se llega es a considerarlo como realización de la esencia; pero, como se ha indicado, el *esse* no se encuentra resolutivamente en la línea de la esencia: no pertenece a la *resolutio essentialis* [167]. Esta puede haber sido una de las causas de la desfiguración u oscurecimiento del *esse* tomista [168], que desembocó en la identificación del *actus essendi* con la existencia, hasta el punto de que más de un manual reputado como tomista llegase a escribir que el *esse* es un modo de la esencia [169], como consecuencia de la reducción del *esse* a la existencia actual.

Conviene insistir en este punto. Todo lo que digamos sobre él compensará al final en orden a la fijación exacta de lo que es para Santo Tomás la perfección del ser, el acto intensivo de *esse*. Con ello no nos apartamos del tema; es más, las referencias que vayamos haciendo en nuestro objeto de estudio quedarán más patentes.

«La reflexión metafísica no puede detenerse en el *esse* como la realización de la esencia. Ese es el significado tradicional de 'existencia' que indica el 'hecho' de la realidad en acto y por tanto el paso del estado de la esencia desde la posibilidad a la realidad que ha sido descrito como *positio extra nihilum et extra causas*» [170]. Añádase

167. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 114.

168. Sobre este tema puede verse el profundo y exhaustivo artículo de FABRO, C., *L'obscurissement de l'esse thomiste,* en «Revue Thomiste» 58 (1958), pp. 443-472. La doctrina de Fabro en este punto es cada vez más admitida entre los estudiosos del tomismo; cfr. respecto a este tema un cierto elenco de pensadores que siguiendo esta línea luchan por una revitalización del tomismo en DUQUESNE, M., *Philosophie thomiste et libre recherche*, en «Melanges de sciencie religieuse» 21 (1974), pp. 177-202. Es interesante constatar —así lo ha probado J. HEGYL, *Die Bedeutung des Seins,* Munich 1959—, cómo los comentadores por antonomasia de Aquinas, Capréolo, Silvestre de Ferrara y Cayetano, no alcanzaron a entrever la significación del *esse* tomista. Respecto a Cayetano, cfr. GILSON, E., *Cajetan et l'existence,* en «Tijdschrift voor Philosophie» 15 (1953), pp. 267-286.

169. Cfr. F. X. MAQUART, *Elementa philosophiae,* t. III, 2.ª parte, p. 94: «Positive autem probatur quod esse est modus essentiae».

170. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 104.

que el mismo concepto de existencia es en la metafísica tomista casi irrelevante. Para Santo Tomás, el acto de ser no es el sólo hecho exterior de existir, eso por lo que una cosa se dice estar puesta *extra causas*, «algo que tocamos de algún modo con la experiencia. Este es el existir 'fenoménico', no el acto metafísico... Por el contrario, el acto de ser tomista es lo que es más íntimo, más profundo, más primitivo; por ello no es la esencia realizada de los suarecianos, sino lo que realiza una esencia, en la cual él se formaliza, y en cuanto en ella se formaliza, ambas deben estar en el idéntico plano de la realidad» [171].

El *esse* tomista no puede ser descrito como *id quo aliquid ponitur extra nihilum et extra causas.* De hecho así entienden la existencia los adversarios de la distinción real de *essentia* y *esse*, punto central de la metafísica tomista, ya que de hecho tal *positio extra causas*, es de por sí el efecto de una causalidad eficiente, con lo que se llega a concebir la citada distinción, como distinción del estado de posibilidad y el de realidad [172], y no se entrevé bien qué significado pueda tener hablar en este sentido por ejemplo de la existencia de Dios, ser que no precisa originación. Si el ser es concebido como existencia, automáticamente decae en su valor metafísico, ya que se entiende como un añadido extrínseco fabricado por una causalidad que hace real lo posible; el ser es entendido entonces como *complementum possibilitatis.* Pero «*esse*

171. FABRO, C., *Esegesi tomistica,* Roma 1969, p. 136. Sobre la distinción entre *esse* y existencia puede verse entre otras publicaciones DEGL'INNOCENTI, U., *Fatto di esistere e atto di essere in filosofia e teologia,* cap. XVII de su obra *Il problema de la persona umana in S. Tommasso,* Roma 1967, pp. 212-249; WILHELMSEN, F., *Existence et esse,* en «The new Scholasticism» 50 (1976), pp. 20-45, si bien este artículo requeriría más de una matización; THIBAULT, H. J., *Creation and metaphysics,* cit., cap. II, n. 3: *From the fact of existence to existential act,* pp. 21-24. MCKEON, R., *Being, Existence and that which is,* en «Review of Metaphysics» 13 (1960), pp. 539-554.

172. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 113.

es un acto intensivo, y por eso se habla de grados de ser —un ángel es más que una piedra—; existir indica por el contrario el aspecto más superficial y en un cierto sentido unívoco de los entes: es el 'ser aquí' como un resultado; de este modo también en el lenguaje normal se encuentra cierta dificultad cuando se habla de existir más o menos, precisamente a causa de tal univocidad» [173]. Por ello el *actus essendi* no consiste en actualizar, en el sentido de poner en la existencia algo en sí ya perfecto que sería la esencia, sino que es la misma perfección recibida y participada. Esa es la última instancia metafísica de la afirmación tomista de que el ser *non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens* [174]. La *existentia,* resultado o *factum* de la constitución del ente, es un término de poca relevancia teorética. El hecho de existir no es un principio metafísico, pues pertenece a un ente metafísicamente ya constituído, es decir compuesto de acto de ser y esencia; en todo caso, es en el ente un efecto consiguiente a la posesión del *esse.* La existencia indica el ente en acto, la cosa que tiene una existencia actual, mientras el ser es aquello por lo que un ente es. Los entes no se diferencian por la mera existencia; eso es algo que a todos les acontece del mismo modo. «Cuando afirmamos 'hay Dios', 'hay piedras' y 'hay números', afirmamos que Dios, las piedras y los números existen, pero tal afirmación no nos dice nada acerca de lo que pueda significar existir en cada uno de estos casos. El hecho de que existen no distingue a las cosas entre sí» [175]. El ser no es un estado, algo modal, que pueda identificarse con la fenoménica efectividad; el ser señala aquello por lo que una cosa es *(quo aliquid est)* [176] y no el «hay» fáctico.

173. CLAVELL, L., art. cit., p. 81.

174. *S. Th.,* I, q. 4, a. 1 ad 3. Cfr. CLAVELL, L., id., pp. 81-82.

175. LLANO, A., art. cit., p. 166. Este espléndido artículo pone de relieve la profunda originalidad del ser como *actus essendi* en contraposición a otras concepciones contemporáneas del ser, como la de Kant, Hartmann y Heidegger.

176. «Ipsum esse est quo aliquid est». *S. Th.,* I, q. 75, a. 5 ad 4; «ipsum

Los entes no se distinguen entre sí por la existencia, sino por el ser que poseen contraído a sus respectivas naturalezas. Mientras no hay grados de existencia, hay grados de ser y perfección; de ahí que Tomás de Aquino afirme que «la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, etc. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección, pues se dice que una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección» [177]. Una identificación entre el *actus essendi* y la *existentia* no puede dejar de incurrir en desafortunadas consecuencias filosóficas, entre las que no sería la menor el contingentismo absoluto de todo lo creado; y muy sintomático es que ese contingentismo absoluto sea uno de los principios fundamentales de Guillermo de Ockham [178] que pasa por ser en cierto sentido el padre de la filosofía moderna y que está situado en el principio de la escolástica decadente y formalista, con la que se transmitió el término *existentia* a los filósofos posteriores.

Sólo algunas indicaciones más. Recapitulando, puede decirse que el *esse* es acto primero porque a él le compete la actuación en la esfera real de toda forma y naturaleza, las cuales de por sí no son en acto sino que se constituyen como *potentiae essendi*. Como las formas accidentales son en virtud de la forma sustancial y del acto del compuesto al que adhieren, del mismo modo la forma y el todo existen en virtud del *esse*. «El *esse* está, si puede pasar la expresión, en el inicio del proceso genético, constitutivo de la realidad en acto, respecto a los

esse est quo substancia est, sicut cursus est quo currens currit». *S. Th.*, I, q. 50, a. 2 ad 3.

177. *C. G.*, I, 28.

178. Sobre este aspecto me permito reenviar a mi artículo *El problema de la intuición de lo no-existente y el escepticismo ockhamista*, en «Anuario Filosófico», 10, 2 (1977), especialmente pp. 136 ss.

principios formales de lo real sacándolos de la noche de la nada y de la posibilidad: como la luz del sol hace visibles (reales) los colores que la oscuridad de la noche tenía guardados» [179]. Y es también acto último porque es el acto del ente subsistente y completo; es decir, presupone la estructura, ya cumplida en su orden, de los principios constitutivos. Por eso dice Santo Tomás que el ser propia y verdaderamente sólo se atribuye a la cosa subsistente por sí [180].

Y como el acto dice perfección, el *esse* es la primera y última perfección; con la advertencia indicada de que el ser es la primera y última perfección no porque las demás perfecciones no puedan pensarse sin presuponer el ser, sino por que no son otra cosa que participaciones del ser [181]. Es algo que Santo Tomás explaya reiteradamente, como al inicio del capítulo fue señalado.

El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza; es la actualidad de todas las formalidades de la cosa; por el *actus essendi* esas formalidades pueden ser predicadas en acto del ente. Unicamente por el acto de ser se puede decir del hombre que es viviente, sabio y humilde e igualmente de todas y cada una de las perfecciones que le competen [182].

Y lo mismo que el acto tiene primacía metafísica sobre la potencia, los caracteres de la esencia confrontados con los del *esse* son los mismos que los de la potencia respecto al acto. El *esse* intensivo tomista, señala Fabro, es el acto del ente participado como acto de la potencia

179. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 114.

180. «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti». *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3.

181. CLAVELL, L., art. cit., p. 81: «L'essere è dunque la prima ed ultima perfezione non perché le altre vi si aggiungano e neanche per il fatto che esse non si possono pensare senza presupporre l'essere, ma perché non sono altro che participazioni di essere».

182. *S. Th.* I, q. 3, a. 4: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas et humanitas significamus in actu, nisi prout eam significamus esse».

que lo recibe [183]. La esencia del ente constriñe al ente a ser tal ente, limita el *esse*. Debe quedar bien claro que la primacía metafísica que tiene el *actus essendi* no va en detrimento de la esencia; quiere decirse que por el hecho de dar esa primacía al *esse* y ser la esencia ciertamente «determinación» del *esse*, no debe la esencia ser menospreciada como si consistiera en algo negativo, o en un puro límite. De que la esencia restrinja y determine el acto de ser no debe desprenderse que sea pura negación, en el sentido del axioma spinozista *omnis determinatio est negatio*. Lo mismo que la potencia no es una pura negación, tampoco la esencia *(potentia essendi)*. También la esencia constituye positividad en el ente, si bien sólo en el orden formal; es decir, la esencia no proporciona esa positividad según un grado infinito, como podría decirse que ocurre en Dios, sino limitadamente según su estatuto ontológico en la jerarquía de las formas [184].

La esencia de un ente no puede ser entendida como negatividad; tampoco como privación o límite privativo del *esse*, tal como lo concibe Carlo [185]; más acertado, a mi juicio, está Corvez al señalar que la esencia no está en potencia para recibir el ser, sino que en un ente concreto la esencia es el principio potencial que constituye composición real con el *esse* [186]. La positividad de la esencia debe quedar salvaguardada; ello es así precisamente porque comporta un ejercicio determinado, medido, de la perfección del ser.

183. *Tomismo...*, p. 114.

184. Cfr. NICOLETTI, E., *Existentia e actus essendi in S. Tommaso*, en «Aquinas» 1 (1958), pp. 263-264.

185. Cfr. CARLO W., *The ultimate reducibility of essence to existence in existential Metaphysics*, The Hague 1966.

186. Cfr. CORVEZ, M., *Existence et essence*, en «Revue Thomiste», 51 (1951), pp. 305-330. Véase también SWEENEY, L., *Existence / essence in Thomas Aquinas'Early Writings*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 37 (1963), pp. 91-131;; NORRIS, W. CLARKE, *What cannot be said in St. Thomas'Essence-existence doctrine*, en «The new Scholasticism» 48 (1974), pp. 19-39.

Pero si en la misma última estructura de lo real la primacía metafísica la tiene el acto de ser, éste no debe entenderse simplemente como la actualidad de la esencia; es ésta una indicación que no debe pasarse por alto. «No basta decir que el ser es la actualidad de la esencia: se corre el riesgo de concebir el ser en función de la esencia y no al revés como Santo Tomás descubrió y afirmó hasta la saciedad. Si no se da esa primacía al acto, es indistinto que se ponga el fundamento de la verdad en la actualidad del objeto (teoría clásica) o del sujeto (teoría moderna) (...) no cambia nada, en cuanto el ser queda reducido a un contenido y a una estructura de contenido (objeto, sujeto) y ya no es el acto mismo»[187]. Si no se le concede al acto esa primacía, nunca alcanzaremos a Dios, pues a Dios no se le puede encontrar —realmente— en la línea de la esencia, sino únicamente en la línea del acto. El conocimiento de todas las determinaciones o propiedades que componen la esencia de las cosas no comportan propiamente la ascensión a Dios: puede pensarse la esencia de un ente sin remitirse a Dios; no es, en cambio, posible considerar el ser del ente sin que surja de inmediato la relación al Absoluto[188], pues el ser, que es raíz de todo lo que hay en los entes, si bien por una parte es propio de cada ente, a saber, su fundamento intrínseco y principio inmanente, por otra no puede considerarse como autónomo e indepediente[189]: como

187. CARDONA, C., *R. Descartes. Discurso del Método,* Madrid 1975, p. 41.

188. Cfr. FABRO, C., *Dall'essere al esistente,* cit., p. 68.

189. «The net result is that *esse* can now be regarded as basic reality —the primary ontological reality —which all finite beings share in various measures. The whole realm of finite beings participates, through created *esse,* in the absolute perfection of subsisting *Esse.* All things are in total and constant dependence for their existence on the creative source of *esse.* A creature is always actually participating in *esse.* It never breaks loose from its source as a ripe fruit from a tree. Existents are never self-contained and self-sufficient: their *esse* is their only in the sense that it is in them the actuating principle of their being, but never in the sense that it is theirs independently and autonomously». THIBAULT, H. J., *Creation and metaphysics,* The Hague, 1970, p. 23.

veremos, el acto de ser remite inexorablemente a su causa; ni siquiera es posible una parcial emancipación de los entes respecto al Ser imparticipado, pero ello no conlleva una falta de consistencia y estabilidad interior; precisamente el ser es *aliquid fixum et quietum in ente* [190], lo cual hace que no sea pura contingencia. Ciertamente todo lo que es una cosa —y en consecuencia todo lo que en ella hay y todo lo que opera— es causado por Dios, pero ls seres son merced al *esse* que tienen como propio; de otro modo habría que decir que los entes son con el ser divino —Dios seríe el *esse formale omnium*—, trasunto que Tomás de Aquino critica por doquier [191]. El hecho de que el ser de los entes sea un ser recibido, participado, comporta la precisa significación de dos cosas: todo lo que los entes son y en cualquier momento, todo lo que obran y la misma aplicación a la acción es algo que procede de Dios; pero precisamente por *ser* participado tiene una propia consistencia interior, ya que la participación no debe entenderse como causación extrínseca, sino como participación intrínseca y fundante que de ninguna manera anula el ser y causalidad propios que tienen los entes. Dejamos de nuevo la pluma a Llano: «... los entes finitos poseen en sí mismos —aunque no por sí mismos— su principio de ser. El mundo tiene positiva y auténtica realidad: no es un «gran teatro» en el que sombras sin consitencia representaran fingidos papeles, asignados a cada una por una potencia arbitrariamente absoluta. Al dar el ser, Dios produce realmente el sujeto que lo recibe. Autonomía y dependencia se unen en el mismo núcleo del ente» [192]. Si bien *hic et nunc* se ha recalcado la consistencia propia de cada ente, en virtud del ser propio que tiene, no debe olvidarse que el *esse proprium* de la criatura, por ser realmente participado, no puede desvin-

190. *C. G.*, I, 20.

191. Cfr. p. e. *S. Th.* I, q. 6, a. 4 *sed contra:* «Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium».

192. LLANO, A., *Dialéctica...*, cit., p. 179.

cularse nunca de su fundamento trascendente. Dios no es algo adyacente sino íntimamente presente, más presente a las cosas que éstas a sí mismas, como ya S. Agustín se encargó de ponerlo de manifiesto.

Una precisión más para terminar este punto y enlazar con nuestro tema. El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con la maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados, y al mismo tiempo el conjunto de todos ellos nunca llega a manifestar y agotar todo el ser. Por muy perfecto que sea un ente o una especie, por ser participados, son infinitamente distantes de Dios. Como ha indicado Clavell [193] todos esos sujetos subsitentes que tienen el *esse* en diversos grados remiten al fundamento, que es el único *esse subsistens*; la escala de los entes —escala de perfección en el orden del ser— tienen más o menos ser, en proporción a la medida que señala su esencia. De ahí que pueda decirse que Dios es la plenitud intensiva de ser y que no tiene esencia —su esencia es sólo acto de ser—; en cambio no podrá decirse que Dios es solamente esencia [194], si bien Sto. Tomás no consideró como muy apropiada esta manera de hablar, quizá entre otras razones, según arguye Gilson [195] porque

193. Clavell, L., art. cit., p. 82.

194. Cfr. Ibid.; Santo Tomás dice, sin apostillar nada al respecto, que por eso se encuentran algunos filósofos que decían que Dios no tenía esencia: «Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse: et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam quia essentia sua non est aliud quam esse suum» *De ente et essentia,* c. 5. Sin embargo, Tomás de Aquino nunca se expresó con la radicalidad de la expresión aviceniana: *Primus non habet quidditatem.*

195. GILSON, E., *Elements d'une métaphysique thomiste de l'être,* cit., p. 19.

decir que Dios no tiene esencia a simple vista produce la impresión de que le falta algo, cuando lo que se pretende señalar es justamente lo contrario: Dios es la Plenitud de Ser.

La profunda originalidad que encerraba esta doctrina del *actus essendi* no escapaba al mismo Tomás de Aquino. Frecuentemente se le ve afirmar «esto que yo llamo *esse*» [196]; hasta él, el *esse* se reducía o era equivalente a quididad; él mismo era consciente de su originalidad. El *esse ut actus* es acto emergente de realidad. Resumiendo con palabras de Fabro el logro especulativo tomista por el que la metafísica debe ser considerada como metafísica del ser y no simple ontología, debe indicarse que «la originalidad teorética de la especulación de Santo Tomás respecto al pensamiento patrístico y a la especulación de su tiempo, ha radicado en el claro propósito de dar al *esse* el significado de acto emergente por excelencia: o bien el 'paso' del *esse* funcional *(esse in actu)* de las metafíficas del contenido de la 'forma' al *esse* actual *(esse ut actus)* que es el *esse* siempre acto y solamente acto» [197].

Con todo lo dicho hasta aquí queremos indicar que el quicio de la metafísica tomista se apoya sobre el *esse*, que después de todas las caracterizaciones efectuadas, deberíamos nombrar como *actus essendi*, acto intensivo emergente. Sobre la noción de *esse* intensivo, se articulará la dialéctica de la participación, como posteriormente veremos.

Después de este necesario recorrido por los textos tomistas en orden a fijar el significado de la perfección del ser, estamos en condiciones de explicitar el contenido teorético del paso que realiza Santo Tomás en la cuar-

196. Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9: «Unde patet quod *hoc quod dico esse* est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, ser magis sicut actus per potentiam».

197. FABRO, C., *Tomismo...*, pp. 103-104.

ta vía. Teníamos ganado que las perfecciones trascendentales, punto de partida de la ascensión a Dios en nuestra vía, se encuentran *magis et minus,* por lo que remitirán a la perfección por esencia, que es el primer grado de la vía en la *Summa Theologiae* y en *Contra Gentiles* I, 13. Sin embargo, después de todo lo dicho en páginas anteriores, no será difícil reconocer que las perfecciones de todas las cosas, en último término, pertenecen a la perfección del ser. El *esse* es el fundamento de toda la dialéctica de las perfecciones que encontramos *secundum magis et minus.* Hay una reducción de todas las perfecciones al *esse* por lo que el acto de ser intensivo y emergente es el principio motor de la cuarta vía. En consecuencia, el paso decisivo de la cuarta vía está en lo que Fabro denomina el principio de la emergencia metafísica del acto de ser [198]. La perfección del acto de ser es el fundamento de toda la consideración de las perfecciones graduadas. «Todas las cualidades, las formas, las especies, los géneros, las perfecciones puras... pueden ser consideradas respecto a un *magis et minus* no por sí mismas, en el ámbito mismo de su propia esfera, sino en cuanto son referidas al acto de ser, modos y grados de la perfección intensiva de ser y en el ser. El *esse,* la perfección del acto de ser, es el fundamento de toda esta dialéctica: porque el ser es el primer acto, el acto de todo acto y la perfección de toda perfección tanto predicamental como trascendental; siendo a la vez el acto más simple y universal y el más intenso. Esta es la noción más profunda y original que constituye el quicio de la metafísica de Santo Tomás» [199].

La noción de ser intensivo permite superar el orden formal. En la *Summa Theologiae,* el primer grado alcanza un *maximum* en plenitud («existe algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo, y, por consiguiente, máximamente ente»); el *maximum* de que se trata ahí es el

198. FABRO, C.; *L'uomo...,* p. 236.
199. Id., p. 247.

término alcanzado, que tiene la completa plenitud... formal. Esto entraña la dificultad consiguiente del paso de ese *maximum* formal a la consideración de ese *maximum* como causa («más lo que se dice máximamente tal, en algún género es causa de todos los que están en ese género»); esta es una dificultad frecuentemente propuesta a la que será necesario referirse más adelante. Es de notar que para nosotros es indiferente ahora que dicha dificultad sea aparente o real, pues con la consideración del ser, como acto intensivo emergente de realidad, se trasciende, en base a los textos tomistas, el nivel formal, y nos situamos directamente en el nivel real, ya que ha quedado establecido el carácter intensivo del *esse*, fundante de todas las demás perfecciones reales y que en él se precontienen virtualmente [200].

Para finalizar lo que puede considerarse el primer paso en la interpretación de la cuarta vía (éste es el paso fundamental y los demás serán aplicación de éste) aducimos estas palabras de Fabro: «La prioridad del acto sobre la potencia está en la base de la metafísica de Aristóteles y expresa la precedencia absoluta que conviene a lo perfecto sobre lo imperfecto y sobre la mera capacidad de ser. La emergencia metafísica del *esse* sobre todas las formas y todos los actos la ha tomado Santo Tomás de la especulación neoplatónica que él ha podido profundizar sobre todo en los últimos años, como se ha dicho, y significa que el *esse* es el acto por excelencia, la actualidad de cualquier forma o realidad, de modo que cualquier otra forma, perfección o realidad particular viene a encontrarse respecto al *esse*, en el estado de «potencia», en esta última resolución metafísica de lo que se presenta como imperfecto y finito» [201].

200. Cfr. THIBAULT, H. J., *Creation and metaphysics*, cit., p. 8; en la nota 17 (pp. 8-9) observa este autor que «This all-inclusiveness of *esse* is variously described as *virtus essendi: C. G.*, II, 30; *In de Div. Nom.*, 3, 1; *De Malo* 16, 9 ad 5; as *perfectio essendi: De veritate* 29, 3; 1, 4, 2, c; *as plenitudo essendi: In III Sent.*, 13, 1, 2, 2; *C. G.* I, 43».
201. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 236.

Es éste uno de los puntos, o mejor, el punto fundamental de la síntesis superadora del platonismo y del aristotelismo efectuada por Tomás de Aquino. La participación platónica se encuentra al decir Santo Tomás que todas las perfecciones se reducen a la perfección del ser, como los participantes a lo participado. Pero con ello no se supera el puro orden formal; la reducción del orden formal al orden real se cumple con la aplicación de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. De este modo, todas las perfecciones son consideradas como potencia respecto al ser (*esse*), que es el acto κατ'ἐξοχήν, el acto de todos los demás actos y de todas las perfecciones. Sobre esa síntesis tomista superadora, volveremos en el capítulo siguiente, al hablar del *Esse* separado.

B. *Resolución de la dificultad teorética del paso de los grados al maximum.*

De este modo puede fácilmente ser explicada la primera gran objeción que cabe realizar a la prueba de los grados como aparece en la *Summa Theologiae* y en *Contra Gentiles,* sobre la que tantos y tan eminentes pensadores han escrito. Nos referimos a lo que se considera como el primer paso de la prueba por los grados de ser, a saber, el paso de los grados al *maximum.* Es uno de los momentos teoréticamente más graves, y que todos los que han tratado esta materia se han visto impelidos a buscar la explicación en lugares paralelos u otras formulaciones de la cuarta vía. Y una vez explicado el paso de los grados de ser al máximo (igualmente sucede con el otro paso —teoréticamente más grave—: la consideración del *maximum* como principio y causa) se retrotraen a la formulación que se encuentra en los lugares considerados como más solemnes en los que Tomás de Aquino formula la cuarta vía, —los referidos de *Summa Theologiae* q. 2, a. 3 y *Contra Gentiles* I, 13—, sin aprovechar los datos y las más altas instancias metafísicas que en

esos otros lugares paralelos se encuentran. Pero precisemos en qué consiste la dificultad (y su gravedad teorética) del paso de los grados de perfección a un primero que es considerado como el máximo de la perfección de la que partimos.

Dice Santo Tomás: una perfección no se dice *secundum magis et minus* de diversos sujetos, sino en cuanto se aproxima más o menos a algo que es esa perfección en máximo grado, como algo se dice más cálido en cuanto más se aproxima a lo que es cálido en grado máximo. Es lo que tradicionalmente se considera el primer grado de la vía, y que como puede observarse, es postulado sin más por Santo Tomás en las formulaciones de la *Summa Theologiae* y *Contra Gentiles,* que pasan de manual en manual como las formulaciones base de la cuarta vía.

Ese principio es frecuentemente empleado por Santo Tomás, el cual lo utiliza en toda la amplitud de su significado tanto en filosofía como en teología [202].

El principio lleva en los textos de Aquinas el aval de la autoridad de Aristóteles: «como se dice en el libro II de la Metafísica». Poco importa que comúnmente no se admita como auténtico de Aristóteles [203]; lo definitivo en el asunto es que Santo Tomás sí lo tuvo como auténtico y sobre él apoya el dato inicial de la cuarta vía, o mejor, el primer grado de la formulación climacológica. La existencia de perfecciones graduadas, las perfecciones trascendentales que encontramos en las cosas realizadas según un más y menos, es decir, no en toda su plenitud si-

202. «Esso ricorre di continuo sotto la penna di S. Tommaso con una evidente soddisfazione dell'animo; egli l'usa in tutta la ampiezza del suo significato sia in filosofia como in teologia, lo revescia, lo scompone e lo adatta in ogni modo». FABRO, C., *La Nozione tomistica di partecipazione,* p. 65. Véase una serie de textos tomistas donde aparece ese principio, en ibid., nota 2. Cfr. también un elenco de doctrinas a las que Sto. Tomás aplica ese principio en MUÑIZ, F., art. cit., pp. 402-404.

203. Véanse las referencias críticas de esa afirmación en DUCOIN, G., *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* en «Archives de Philosophie» 20 (1957), p. 241, nota 107.

no limitadamente, sólo pueden entenderse en cuanto se miden por la suma perfección y son por ella realizadas. El sentido más obvio del principio es que una perfección se posee en mayor o en menor grado en conformidad con su proximidad o lejanía de la fuente de donde procede: *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.*

A simple vista, da la impresión de que las perfecciones se miden por la idea de perfección sin límites; pero, ¿cómo puede pensarse que las perfecciones —reales— graduadas se midan por la idea de perfección no graduada? En la doctrina tomista la idea no es medida de la realidad. El conocimiento de la limitación de una perfección real no presupone ni exige el conocimiento de la realidad de una perfección ilimitada [204], como ocurrirá en Descartes. Sabido es que éste en la primera de sus demostraciones de la existencia de Dios afirma que puesto que existe en la mente humana la idea de Dios, o mejor, la idea de un ser infinitamente perfecto, y teniendo esa idea una realidad objetiva infinita, no puede haber sido causada en mí más que por un ser que contenga realmente todo lo que en la idea de Dios se contiene tan sólo objetivamente [205]; de la presencia a mi mente de tal idea se deduce la existencia de Dios. En un momento determinado de la argumentación explayada en las Meditaciones afirma que no es posible que yo conozca mi imperfección si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo, con el que me comparo y de cuya comparación resultan los defectos o deficiencias de mi naturaleza [206]. Lo

204. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., p. 255.

205. Quizá la síntesis más adecuada del primer argumento cartesiano sea la formulación que se encuentra en las *Respuestas a las segundas objeciones*. Ed. Adam Tannery, t. VII, p. 167.

206. Cfr. *Meditaciones metafísicas* III, Ed. Adam Tannery, t. VII, pp. 45-46. Véanse las atinadas observaciones y resuelta refutación del argumento en GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976, pp. 108-117; vid. también en este sentido el cap. *La nueva existencia de Dios* del libro ya citado de CARDONA, C., *R. Descartes: Discurso del Método*, pp. 94-111.

que se está indicando aquí es que captar la imperfección supone siempre concebir la perfección máxima, o de otro modo, no es posible concebir algo más o menos perfecto sin la comparación con algo perfectísimo, que, en consecuencia, existe.

No se hubieran referido siquiera esquemáticamente los elementos que componen la argumentación de Descartes si no existieran autores que han pretendido explicar la cuarta vía acercándose a ella con ojos cartesianos. Así Lemaitre [207], que considera la prueba por los grados como la más comprensiva, bella, profundamente humana y perenne [208], una vez puesto de manifiesto que se dan grados de perfección ontológica, es decir, grados de ser, como lo prueba el hecho de que existen perfecciones que se dan graduadamente, es decir *magis et minus,* espeta que el grado de ser únicamente es inteligible si el *maximum* es inteligible; la inteligibilidad de los grados de ser es posterior a la inteligibilidad del máximo absoluto de ser, siendo éste por tanto el supremo inteligible. Pero como el supremo inteligible sólo es inteligible si existe, debe existir el Ser Perfectísimo, *maxime ens* y Absoluto [209]. El influjo cartesiano sobre esta argumentación es

207. LEMAITRE, P., *Quarta via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres,* en «Nouvelle Revue Theologique» 54 (1927), pp. 321-339 y 436-468.

208. Id., p. 467 «... elle est la démostration la plus intimement humaine, la plus compréhensive et la plus belle. Elle se laisse revêtir sans danger, du charme platonicien et de quelques-unes des grâces de la philosophie moderne. Elle est perennis, non pas de cette pérennité illusoire qui n'est qu'un inmémorial passé, mais de celle qui, étant nécessité, appartient moins au passé qu'à l'avenir, car le passé est toujours court parce qu'il est clos, et l'avenir est toujours ouvert».

209. «Il y a évidemment des degrés de perfection ontologique, des degrés d'être (denotés par le magis et minus). Mais le degré d'être n'est intelligible comme degré d'être que si le maximum absolu d'être est intelligible (n'est pas contradictoire); l'intelligibilité de tout degré d'être est même secondaire par rapport à l'intelligibilité du maximum absolu d'être et celui-ci est donc, en soi, le suprême intelligible. Mais il n'est intelligible que s'il existe. Donc le *maxime ens*, l'Absolu, le Parfait existe». Id p. 460. Y con esta argumentación pretende Lemaitre —sin probarlo— que el carácter *a posteriori* de la prueba queda salvaguardado (id. p. 461).

evidente. La inteligibilidad de los grados de perfección exige la idea de un *maximun* de perfección. Independientemente de las observaciones que habría que realizar a la propia demostración de Lemaitre, debe señalarse que el valor de la afirmación de Santo Tomás en ese primer paso de la vía está situado en el orden de la realidad y de ningún modo en el noemático; pretender explicar de esta forma la cuarta vía tomista es desfigurarla completamente. En último término esa —y similares interpretaciones, como las de Bonamartini [210], Daffara [211], etc.—, recaen en el argumento ontológico, por mucho que quieran separarse de él y concebir el Ser Perfectísimo únicamente como causa ejemplar de los seres graduados o incluso como ejemplar no causal [212]. ¿Acaso no estriba el argumento ontológico en querer mostrar la existencia de Dios como resultado de concebir como estrecha e indefectiblemente relacionados los conceptos de perfección y necesidad de existencia? En la cuarta vía se trataría de algo idéntico: de los diversos grados de perfección por relación al máximo se concluiría la existencia de ese máximo.

Que la prueba por la limitación en la razón de ser y el argumento ontológico poco o nada tienen que ver puede verse por la pura y simple constatación de los respectivos puntos de partida. Bastaría con hacer observar que la demostración tomista señala su inicio en las cosas sensibles (quarta via sumitur ex gradibus qui *in rebus* inveniuntur) y el argumento ontológico tiene su punto de partida en el concepto de Dios. Sin embargo ha habido autores que no han admitido la cuarta vía por conside-

210. BONAMARTINI, V., *La «quarta via» di S. Tommaso d'Aquino,* en «La Scuola Cattolica» 3 (1932), pp. 17-25.

211. DAFFARA, M., *Dio. Esposizione e valutazione delle prove,* Torino 1938.

212. Un resumen sistemático-crítico de las diversas posiciones que entienden la cuarta vía como la prueba por la ejemplaridad, sea ésta causal o no causal, ha sido explanado por F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Cuarta vía y causalidad ejemplar,* en «Estudios filosóficos» 10 (1962), pp. 415-443.

rarla rechazable por los mismos motivos por los que el argumento ontológico es repudiable. Los grados de perfección no prueban más que la existencia de la idea o concepto abstractos, con que se miden aquellas gradaciones; la identificación con la prueba anselmiana sería patente. Así entiende la cuarta vía, como es sabido, Amor Ruibal, quien finaliza su crítica a la prueba tomista con estas palabras: «Si fuese válido el argumento aludido de Santo Tomás, seríalo igualmente el argumento ontológico de San Anselmo, que Santo Tomás no acepta; porque tiene la misma base e idéntica razón de ser» [213]. Si bien es cierto que la crítica de Amor Ruibal al argumento anselmiano está bien fundada, es un tanto extraña su pretensión de hacer coincidir a toda costa ambos argumentos, ya que ambos tendrían la misma base platónica; a mi juicio, es forzada su apriorista concepción, que él supone como indubitable, de que la ideología de Platón es opuesta a la de Santo Tomás y como la prueba por los grados es indudablemente platónica no demuestra nada, al igual que el argumento ontológico [214]. Lo curioso del caso es que el mismo Amor Ruibal indica que S. Anselmo presenta el argumento de los grados además del

213. AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* Madrid, s. f., t. VI, p. 608.

214. He aquí la segunda parte de la crítica de Amor Ruibal, ibid.: «Los grados de perfección en las cosas, aunque no suponen más realidad que las cosas mismas sobre que recaen, no pueden menos de originar en el entendimiento un concepto supremo en su orden, que por su naturaleza prescinde de los grados reales y sirve de tipo a todos los grados posibles. Esta realidad típica de las cosas es ley psicológica, intrínseca a la naturaleza de la idea, cuya forma es la abstracción.

Mas ¿podemos lógicamente deducir del tipo supremo ideal y subjetivo la realidad objetiva del mismo? Ya sabemos que para esto sería necesario admitir que las ideas tienen por sí mismas objetividad, lo cual es reconocer verdadero el realismo platónico. Sin esto, tal deducción es evidentemente un sofisma, y manifiesto el tránsito ilegítimo del orden ideal al orden real, según atrás queda expuesto. Si el argumento se apoyase en la gradación de los entes en cuanto expresan contingencia, no podría ponerse en duda su legitimidad, pero ya no sería la prueba deducida de la variedad de perfecciones, en cuanto tales, sino el de lo necesario y no necesario que también presenta

ontológico y Santo Tomás acepta el primero y rechaza el segundo [215]. ¿Qué puede significar eso si no que en el pensamiento tomista son pruebas que poco o nada tienen que ver entre sí? Mientras el argumento ontológico es expuesto y criticado reiteradamente por Tomás de Aquino [216], éste expone la prueba por los grados en multitud de ocasiones que siempre tiene a sus ojos valor probativo, como se echa de ver por la conclusión: la existencia de un ser al que denominamos Dios.

La tajante exclusión que Aquinas hace del argumento ontológico y la reiterada exposición de la cuarta vía que presenta en sus obras, hace que no puedan ser identificados ambos argumentos; es preciso declarar llanamente que el primer paso de la vía no puede estar situado en el ámbito puramente noemático, sino en el orden real. La referencia explícita a la realidad con que se inicia la prueba (*invenitur in rebus*), debe continuarse, también en el ámbito real, en la primera parte de la argumentación. Sería extraño que el mismo Tomás de Aquino cometiera el ilegítimo tránsito de lo real a lo ideal que él critica repetidas veces, o por decirlo positivamente, no tuviera en cuenta uno de sus principios fundamentales: *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem*, la realidad que se menta y la razón del nombre deben estar en el mismo plano, pues de otra manera derriban las exigencias noéticas del principio de no contradicción. Mientras la prueba anselmiana se mueve en el dominio de un formalismo que da vueltas sobre sí mismo —partiendo de la idea de Dios se infiere su existencia— la cuarta vía toma su inicio en el hecho de la existencia real de perfecciones que los entes poseen, para una vez redu-

el Aquinense. Pero como derivado de las gradaciones de perfección, en cuanto por sí mismas, acusan la existencia de un tipo absoluto, no prueba cosa alguna, sino la existencia de la idea abstracta con que se miden aquellas gradaciones».

215. Ibid., nota 1.

216. Cfr. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 10, a. 12; *S. Th.*, I, q. 2, a. 1 ad 1; *C. G.*, I, 10-11, etc.

cidas éstas a su fundamento real, el acto de ser, comprobar que lo poseen participadamente, por lo que será necesario abocar a la existencia real del Ser Imparticipado o Ser por esencia.

Por consiguiente, no hay duda alguna que el primer paso de la vía está situado en el dominio de lo real; de lo que se tratará entonces es de comprender mejor su significado, pero ya no por la línea de una asimilación más o menos cercana al argumento ontológico, sino por la adecuada intelección de los principios tomistas en los que está basado ese tránsito de los grados al *maximum*.

El hecho de que Tomás de Aquino utilice el término *appropinquatio* en algunas formulaciones de la vía, —e incluso en otras emplee vocablos similares, como *accesus*[217]—, a la hora de establecer la relación de los grados con el máximo, además de no demostrar ese principio en los textos principales de la vía, ha favorecido que muchos autores hayan considerado que la prueba henológica sea una demostración que pivota sobre la causalidad ejemplar. Esa terminología, núcleo de tantas dificultades, desaparece en otras formulaciones, precisamente las que giran en torno a la doctrina de la participación; especialmente importante es a este propósito, como vamos a indicar enseguida, *De Potentia* q. 3, a. 5, texto a que acuden la mayor parte de los autores para explicar el paso del *magis et minus* al *maximum*. Como advierte Giannini, todas las dificultades desaparecen si se tiene presente la doctrina de la participación, la cual ridimensiona la dureza de esas expresiones tomistas indicadas[218].

217. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2 ad 1.

218. Cfr. GIANNINI, G., *La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana*, en San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Roma, s. f., p. 110. A mi juicio, este artículo de Giannini, junto a útiles intuiciones en la exposición de la cuarta vía, falla en lo que es su pretensión fundamental: la asimilación de la prueba de los grados de ser a la demostración agustiana de los grados de verdad. Aunque no puedo detenerme aquí con el detenimiento que merece este punto, la prueba de S. Agustín y la cuarta vía son, a mi modo de ver,

Recojamos de nuevo el principio que Santo Tomás emplea y que fundamenta en la autoridad de Aristóteles: una perfección no se dice *secundum magis et minus* de diversos sujetos sino en cuanto se aproximan más o menos a algo que es esa perfección en máximo grado, como algo se dice más cálido en cuanto que se aproxima más al *maxime* cálido. Ya que el principio no se demuestra ni en la *Summa Theologiae* ni en *Contra Gentiles* I, 13, veamos al menos alguna otra formulación paralela que pudiera proporcionar indicaciones más precisas. «Lo que se encuentra en muchos *magis ac magis* en cuanto que muchos se aproximan a uno, es preciso que se encuentre en éste de un modo máximo, lo mismo que el calor tiene su máximo en el fuego y respecto al cual los cuerpos mixtos son más cálidos cuanto más se acercan a él» [219]. Igualmente: «En las cosas que pertenecen a las perfecciones, se considera la intensidad por la aproximación a un primer principio, al que cuanto más cercano es, más intenso es, lo mismo que la intensidad de un cuerpo lúcido se considera por relación a algo sumamente lúcido al que cuanto más se acerca, más lúcido es» [220]; las citas en este sentido podrían multiplicarse y todas ellas se reducen a lo mismo; en ocasiones, el principio pretende significar que el mayor o menor grado de perfección proviene de la mayor o menor proximidad a la fuente de la perfección [221]. Estos enunciados son recíprocos del principio empleado por Santo Tomás en las formulaciones de la cuarta vía; todos ellos afirman que la realización de las cosas o perfecciones graduadas es consecuencia de

esencialmente distintas, ya que gravitan sobre diferentes ejes: no admiten parangón. Una se mueve en el ámbito noético, y la prueba de la limitación en la razón de ser se sitúa en el estricto dominio de lo ontológico.

219. *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1.

220. *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2 ad 1. Cfr. otras formulaciones similares en DUCOIN, G., art. cit., pp. 241-249.

221. «Quanto aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius». *S. Th.* III, q. 7, a. 1; «Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius». *C. G.*, III, 64.

la mayor o menor proximidad a la causa; pero estas limitaciones no son válidas aquí todavía, pues sería en cierto modo postular el *maximum* como principio y causa, sin haber demostrado la existencia del *maximum*; ese segundo paso será estudiado posteriormente; efectivamente, el primero en un género determinado es causa de todo lo que está contenido en ese género, pero lo que se intenta demostrar es la existencia del *maximum*.

Appropinquatio, accessus, señalan a simple vista una relación de comparación, semejanza, o mejor, de ejemplaridad; de ahí que probando la existencia de ese máximo estaría probada la existencia de Dios y el resto de la argumentación no sería más que un complemento. La cuarta vía se reduciría únicamente a explicitar el contenido teórico de ese primer principio que expone Tomás de Aquino. Así entiende la prueba Chambat, quien después de poner de manifiesto que el texto de la *Summa Theologiae* comporta dos partes bien distintas y dotadas cada una de ellas de caracteres propios, infiere que la primera parte termina en el reconocimiento de la existencia de una realidad soberanamente perfecta, buena, noble y soberanamente *ser*; en esa primera parte no se menciona para nada la causalidad [222]. Comparándola con *Contra Gentiles*, I, 13 y amparado en la interpretación de Gény [223] (para quien invocar en ese primer paso de la vía la causalidad eficiente es una solución falsa porque no se atiene a la letra de la exposición tomista de la cuarta vía, bien que sea un principio muy apropiado para demostrar la existencia de Dios en otros procedimientos) postula que según Tomás de Aquino esa parte de la argumentación es suficiente para alcanzar la existencia de Dios, con lo que el segundo razonamiento, independiente del primero, completaría la prueba con el añadido de la

222. Cfr. CHAMBAT, L., *La «quarta via» de Saint Thomas*, en «Revue Thomiste» 33 (1928), p. 413.
223. GENY, P., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en «Revue de philosophie» 31 (1924), pp. 575-601.

idea de causa y la de universalidad; la causalidad eficiente entraría a formar parte esencial de esta segunda parte de la prueba. La primera parte de la argumentación seguiría una vía ejemplar [224]. El orden de la forma compete a la vía de la ejemplaridad, y el orden del ser a la de la causalidad eficiente, siendo éste fundamentalmente independiente del primero y a la vez innecesario para lo que se intenta probar en la cuarta vía. «El más y el menos —afirma Chambat— que constatamos al observar la posesión de una forma por diversos sujetos son esencialmente relativos a un *maximum*, ya que se aproximan en diversa medida, imitándole y conformándose a él» [225]. El principio subyacente a las dos vías (ejemplar y eficiente) sería, en su opinión, el que los analogados inferiores reciben su ser y su forma (*esse et rationem*) de un analogado principal que es su causa ejemplar y eficiente [226].

Ciertamente la semejanza o imitación existe entre las perfecciones graduadas y el máximo; sin embargo, que la causalidad ejemplar sea la privativa en la prueba climacológica, y que incluso pueda darse en la filosofía de Tomás de Aquino ejemplaridad que no suponga antes la causalidad eficiente, es algo que está en contradicción con el pensamiento de Aquinas. Para éste la causalidad formal extrínseca o ejemplar es posterior y consecuencial a la causalidad eficiente [227]. No se trata de negar la semejanza, pues preciso es reconocer que el entendimiento humano no puede alcanzar a Dios si no existiera una semejanza en los efectos [228]; con Giardini, hay que seña-

224. «Par suite, la première partie devra recevoir une interprétation qui se passe de l'intervention d'une cause ou qui se contente d'une de ces causalités, finale ou exemplaire, dont la mention expresse (in actu signato) s'impasse moins. Nous pensons que ce dernier cas est le bon». Id., pp. 413-414.

225. Id., p. 416.

226. Cfr. id., pp. 419 ss.

227. Véase una crítica a Chambat, fundamentada en muchos textos tomistas, en las pp. 433-436 del art. cit. de F. Fernández de Viana.

228. *De Pot.*, q. 1, a. 1: «Sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine».

lar que los fundamentos ontológicos sobre los que se fundamenta una demostración *a posteriori* no se sostendrían en pie si se niega el principio de semejanza, ya que el efecto debe ser de algún modo semejante a la causa propia y, en rigor, el conocimiento natural de Dios se fundamenta en los vestigios que ha imprimido en sus criaturas[229]. Pero las semejanzas existentes en todo el dominio del orden creado son semejanzas precisamente porque proceden o han sido causadas por Dios; éste puede ser denominado Sumo Ejemplar y *mensura existentium,* como el mismo Tomás, con resabios del Pseudo-Dionisio, lo hace en muchos lugares[230]. La eficiencia fundamenta la ejemplaridad; se verá más nítido este punto cuando se aferre el núcleo de la doctrina tomista de la participación, que es la que en último término deshace las dificultades inherentes a este primer paso de la vía; el verticalismo que sugiere la causalidad eficiente se explana con más rigor significándola como una participación intrínseca en el ser. Del hecho de que la causalidad eficiente sea explícitamente propuesta en la segunda parte de la argumentación y no ocurra así en el primer principio de la vía, no puede inferirse que no se halle en éste, pues en la causalidad ejemplar u orden de semejanza se precontiene la causalidad eficiente, ya que la pluriforme variedad de grados de semejanza de las cosas respecto al Sumo Ejemplar, requiere la previa fundación de esos mismos órdenes de semejanza, su misma constitución y el mismo poder hablar de entes semejantes.

229. GIARDINI, F., *Similitudine e principio de assimilazione,* en «Angelicum» 35 (1958)), p. 323.

230. GIARDINI señala esto mismo; su testimonio es tanto más importante por cuanto sus estudios sobre el principio de semejanza en Tomás de Aquino pretenden resaltar la importancia de ese principio. Pueden leerse con fruto sus artículos: *Similitudine e principio de assimilazione,* en «Angelicum» 35 (1958), pp. 300-324; *Gradi di causalitá e di similitudine,* en id., 36 (1959), pp. 26-50; *La struttura dell'ordine cosmico,* en id., 37 (1960), pp. 19-52 y *Le specie dell'ordine cosmico a confronto,* en id., 37 (1960), pp. 307-335. Respecto a lo que ha tratado en el texto, cfr. el segundo de esos artículos, pp. 48-50.

De Potentia, q. 3, a. 5.

La sintética formulación de la vía en *Summa Theologiae* explana sin demostración el paso de los grados al máximo. Para probar la legitimidad del razonamiento, la mayor parte de los autores suelen acudir al mencionado a. 5 de la q. 3 de *De Potentia.* Previamente al estudio somero de ese artículo, dos indicaciones:

a) La primera se refiere a algo que no se ha considerado frecuentemente; es mérito de Fabro haber hecho caer en la cuenta de que el texto aristotélico sobre el que se base el principio formulado por Santo Tomás es de inspiración netamente platónica. Por ello no extrañará nada que el triple procedimiento para probar la relación de los grados al *maximum* que vamos a ver a continuación tenga en la base las mejores intuiciones del platonismo, y sean además éstas la base de los razonamientos, incluso aunque el procedimiento sea endosado a Aristóteles o Avicena [231].

b) La segunda indicación hace referencia al ejemplo aducido por Sto. Tomás: el fuego o el calor (*sicut magis calidum est, quod appropinquat maxime calido*). La analogía del fuego expresaría la admisión del *maximum.* En este ejemplo se nos habla «de algo que es más y menos cálido y de algo que es calidísimo. Este *maxime calidum* es el fuego, (...) que es el calor *per essentiam,* la plenitud del calor, la cual no puede tener más o menos: es todo el calor. Las cosas que son más o menos cálidas tienen calor, pero no son por esencia calor; por consiguiente,

231. «Il texto colpisce subito per la sua ispirazione platonica, che pervade del resto tutto il libro, e che la critica moderna tende a staccare dell'opera aristotelica, ma che S. Tommaso accettó sempre come autentico: per questo, sotto l'aspetto letterario, ha potuto fungere da intermediario, onde hanno potuto confluire senza urti in seno all'aristotelismo-tomista le migliori intuizione del Platonismo» FABRO, C., *La Nozione...*, p. 65.

lo tienen recibido *ab extrinseco* del máxime cálido»[232]. La sencillez del principio es patente: los cuerpos tienen más o menos calor en la medida que se aproximan más o menos al fuego que es la fuente del calor; un cuerpo tendrá más calor si está más inmediato al fuego, y, gradualmente, tendrá menos en la medida en que se aleje más del fuego que es la fuente de donde procede el calor. El ejemplo vale como tal; quiere decirse que se lo debe tomar como un ejemplo, como algo explicativo. Los ejemplos siempre son deficientes en relación a la doctrina ejemplificada; ya Platón se encargó de poner de manifiesto esta última afirmación. En el Fedón, hace decir a Simnias: «Soy consciente de que los argumentos que realizan las demostraciones valiéndose de verosimilitudes son impostores y si no se mantiene uno en guargia ante ellos, engañan con suma facilidad, no sólo en geometría, sino también en todo lo demás»[233]. Si Van Steenberghen hubiera tenido en cuenta el consejo del diálogo platónico, quizá no hubiera entendido en sentido literal la vía tomista hasta el punto de declararla «inoperante», o hubiera admitido que el más y el menos se dicen necesariamente por relación a un *maximum*, apoyándose Tomás conscientemente en la dialéctica platónica de los grados de perfección y no encandilado por ella según propone Van Steenberghen[234]. Si Santo Tomás sabía per-

232. Muñiz, F., art. cit., pp. 401-402.

233. Platón, *Fedón*, 92 d.

234. Cfr. *Dieu caché*, Lovaina 1966, pp. 80-82. Para este autor, la cuarta vía, al revés de las otras —que serían aproximaciones a la prueba metafísica radical— «prête le flanc à de très graves critiques» (p. 80). La demostración del primer paso de la vía es inoperante, pues el más y el menos no se dirían necesariamente por relación a un maximum, sino respecto a una unidad de medida: se es más o menos rico según que se posea un número más o menos elevado de francos o de dólares; se es más o menos grande según el número de centímetros que se mida, etc. (cfr. p. 81), y no como dice Santo Tomás, inspirándose en la física antigua, según que se participe más o menos del *maximum* de calor o del calor esencial (ibid.). Por ello la cuarta vía devendrá «inutilizable» (cfr. p. 187). En las mismas ideas insiste en su estudio *Le probleme de l'existence de Dieu dans la Somme contre les Gentiles* en «Mèlanges

fectamente que en las perfecciones predicamentales no cabe un máximo subsistente (al contrario que en las trascendentales, fundamentadas directamente en el acto de ser), a mayor abundamiento no se le pasaría por alto que pudiera darse un fuego o calor subsistente; presuponer lo contrario es detenerse en la pura literalidad del texto, la cual no explica nada [235].

Por otra parte, es patente que no sería válida una fácil crítica que afirmase que el ejemplo no valdría en la física actual, no sólo porque debe ser interpretado en conformidad con las exigencias de la ciencia física del tiempo de Tomás de Aquino, como observa Muñiz [236], sino porque independientemente del valor que tenga, el ejemplo aristotélico de que el fuego, que tiene el máximo calor, es causa de todo lo caliente, es un ejemplo físico, que nunca de suyo expresa rigurosamente una verdad metafísica; como observa Gilson [237] de lo que se trata de poner de manifiesto con el ejemplo es que el más y el menos hacen referencia a grados de perfección en el ser, es decir, la gradación de entes es tal respecto al ser, puesto que los grados son explanados en tanto que entes, y así el más y el menos, como se verá, implican un máximo. Es más difícil de explicar la implicación del máximo respecto a los grados que el ejemplo; quiere decirse

a la memoire de Charles de KONINCK», Quebec 1968, p. 402. No quiere darse cuenta —por su prejuicio antiplatónico— de que la cuarta vía tiene su fundamento en los grados de ser y que el ejemplo del fuego no debe considerarse como demostrativo sino explanador del principio que se ejemplifica.

235. Cfr. GIANNINI, G., art. cit., p. 111.

236. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., pp. 401-402, nota 15.

237. «Lo que aquí Tomás de Aquino llama fuego es el elemento fuego, el cual siendo fuego en su misma esencia es necesariamente calor absoluto y la causa de todo calor. Por supuesto, esta física cualitativa ha dejado de ser válida, pero el hecho carece de importancia, puesto que en cualquier caso ningún ejemplo físico puede expresar adecuadamente una verdad metafísica. El punto que se nos quiere hacer entender es que, en cualquier orden de realidad, las palabras 'más' y 'menos' siempre se refieren a grados de perfección en el ser». GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana,* Madrid 1970, p. 128.

que la dificultad mayor, situada en el orden teorético, sigue subsistiendo.

Pero entremos, siquiera someramente, en el estudio del ya citado artículo 5 de la cuestión 3 de *De Potentia*. Téngase presentes aquí las indicaciones realizadas al exponerlo como una de las formulaciones de la cuarta vía.

Cuando una perfección se realiza graduadamente, pueden examinarse tres cosas [328]:

a) que la misma perfección se presente en distintos sujetos.

b) que la perfección se presente en distintos sujetos graduadamente, es decir, en mayor o menor grado.

c) que la perfección no se presente en esos sujetos según toda la plenitud que es capaz de tener, es decir, limitada en su «razón» de perfección.

Unidad en la diversidad, o dialéctica de lo uno y de lo diverso sería el título del primer procedimiento, que Santo Tomás refiere a Platón. Diversos grados de una misma perfección o dialéctica del más y el menos, atribuído a Aristóteles, sería el modo de enunciar el segundo. El tercero puede denominarse dialéctica de lo simple y lo compuesto o, si se prefiere, procedimiento basado en una perfección que no se posee en toda su plenitud, que Tomás argumenta basándolo en Avicena.

Tres son los procedimientos que explicitan la esencial referencia de los grados al uno, principio o *maximum*. Tres procedimientos —razones los llama Santo Tomás— que pueden recibir los nombres de platónico, aristotélico y aviceniano según la letra de Tomás de Aquino. Y decimos según la letra, porque leyendo con un poco de detenimiento cualquiera puede reparar en que en el procedimiento platónico falta el término de par-

238. Cfr. MONTAGNES, B., o. c., pp. 111-112 y MUÑIZ F., art. cit., p. 405.

ticipación, mientras que éste constituye el gozne sobre el que giran los procedimientos aristotélicos y aviceniano (ciertamente falta el término, aunque no la noción, la cual permea el razonamiento platónico)[239]. Nótese también que el procedimiento llamado aristotélico, puede en último término denominarse tal por la razón aducida como segunda prueba, cuando ya en realidad no sería necesaria, puesto que, en base a la noción de participación se ha llegado a la existencia del *ens perfectissimum et verissimum.*

El triple procedimiento platónico, aristotélico y aviceniano ha sido estudiado con suficiente amplitud por Muñiz[240], y a él remitimos. Aquí únicamente haremos unas breves indicaciones que permitan extraer una serie de conclusiones respecto al considerado primer paso de la cuarta vía. Para no hacer más larga la exposición de este punto, remitimos también al texto tomista de este artículo que fue transcrito en el capítulo primero, al exponer las diversas formulaciones de la vía.

a) *La ratio Platonis.*

En primer lugar, el procedimiento platónico. *Si aliquid unum communiter in pluribus invenitur...* Una perfección realizada en diversos sujetos forzosamente debe ser causada por un agente extrínseco. En el texto «la palabra *una* está expresando la unidad de la perfección: se trata de la misma perfección (...). La palabra *diversos* está significando que se trata de sujetos esencialmente diferentes»[241]. La dialéctica de lo uno y de lo diverso supone en la formulación tomista dos cosas: diversidad de sujetos y unidad de perfección. Si son diversos, tienen que tener cada uno de ellos su nota propia, característica, distintiva, que será raiz o fuente de cuantas propieda-

239. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, pp. 230-231.
240. Cfr. art. cit., pp. 405-421.
241. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., p. 256.

des convengan a cada uno de ellos en particular [242]; y al mismo tiempo tienen que tener una perfección común.

Repárese en que la perfección común señalada en el texto por Tomás de Aquino (pensamos que lo hace de intento, es decir, aunque se podría haber considerado otra perfección común, que fuera transcendental, Santo Tomás señala la que indicamos a continuación) es la perfección del ser: *Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune.*

Una perfección común, como la perfección del ser, no puede pertenecer a muchos sujetos en virtud de su esencia, precisamente porque por su esencia se oponen y se distinguen; si esa perfección constituyese la esencia de los diversos entes, éstos no serían diversos. Una misma perfección que se encuentra en muchos seres, forzosamente es resultado de una causa. La perfección de que hablamos no puede pertenecer más que a un solo sujeto, en el que constituya formalmente su esencia: «Es imposible que dicha perfección común convenga a todos los sujetos *secundum quod ipsum*, por la sencillísima razón de que esta perfección es común, y lo que conviene a un sujeto *secundum quod ipsum* le es propio y exclusivo. Jamás una perfección puede convenir *secundum quod ipsum* más que a un solo sujeto(...). Por consiguiente, entre todos los sujetos que participan de una perfección común, sólo a uno le puede convenir *secundum quod ipsum*: todos los demás la tendrían, pero no en propio, o como nota distintiva» [243].

Ahora bien, cuando en una pluralidad de entes una perfección se encuentra poseída en común por todos

242. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., pp. 406-407.

243. MUÑIZ, F., art. cit., p. 407. El texto de Santo Tomás en que se apoya la afirmación realizada es *C. G.*, II, 15: «Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secumdum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum de quo praedicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum».

ellos, necesariamente les convendrá por dependencia de una causa, puesto que no es explicable por lo que de diferente tienen esos entes, es decir, no les conviene en razón de lo que son. Quiere decirse que «todo sujeto que tiene una perfección cualquiera que no le conviene *secundum quod ipsum*, la tiene causada *ab extrinseco*»[244]. La única posibilidad que queda, consistiría en afirmar que la perfección común de que hablamos derivara del constitutivo formal respectivo, lo cual fácilmente se echa de ver que no es posible, ya que la perfección común trasciende los respectivos constitutivos formales[245].

De la aplicación de esta doctrina a la perfección del ser, que es la perfección común indicada por Tomás de Aquino, resulta lo siguiente. El *esse* es la perfección por antonomasia común a todas las cosas, pues todos los entes se unifican en la razón de ser, *in ratione essendi:* «Todas las cosas contrarias y diversas que hay en el mundo tienen comunicación en algo uno, ya sea en la naturaleza de la especie, ya en la naturaleza del género, o bien al menos en la razón de ser»[246]. La conclusión que de este texto desprende Santo Tomás es obvia; si todas las cosas coinciden o se unen en la razón de ser, es necesario un principio común que sea *causa essendi* de todos ellos (*unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi*). Y asimismo debe ser *ipsum esse*: únicamente él debe poseer la perfección de ser en plenitud: *universali perfectionem essendi in se habeat,* como observa Tomás en una formulación paralela de la vía, ya reseñada, y que él mismo fundamenta en las afirmaciones de los platónicos[247]. Todos

244. MUÑIZ, F., ar. cit., p. 407; es lo que señala Sto. Tomás en ibid: «Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et inmediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum ipsum».

245. Véase amplia explicación de este punto en MUÑIZ, F., id., pp. 407-411.

246. *De Pot.,* q. 3, a. 6.

247. *De Pot.,* q. 6, a. 6. Textos paralelos pueden verse en *S. Th.* I, q. 65 y *De Ver.,* q. 2, a. 14.

los demás entes que tienen el ser no por esencia, sino particularizadamente, recibirán, de una manera limitada o participadamente, del Ser por esencia la perfección del ser[248], puesto que lo que compete a algo por esencia a otros debe convenirles por participación, trasunto reiteradamente subrayado por Aquinas. Por ello se afirmó antes que aunque el término de participación no es empleado en este procedimiento platónico, sin embargo la noción misma de participación está permeando todo el razonamiento tomista.

«Esta parece ser la demostración de Platón, quien quiso que antes de toda multitud hubiese alguna unidad, no sólo en los números, sino también en la naturaleza de las cosas», se afirma como corolario del texto de la *ratio Platonis.* O como se lee en otros lugares: es necesario que por encima de un ser determinado y particularizado preexista algo no particularizado (*De Potentia,* q. 6, a. 6), es necesario que a toda multitud preceda la unidad (*In II Sent.,* d. 1, q. 1, a. 1; *S. Th.* I, q. 44). Precisamente por esto, nuestra vía es denominada por algunos argumento henológico (del griego en=uno).

Partiendo, pues, de la *unitas in diversis,* de la unidad de la perfección de ser común a todos los seres, llega Tomás de Aquino a la conclusión de la unidad absoluta y simple de la causa primera del ser; el Principio es el Uno puro y sin mezcla[249]. Desde las cosas que a un tiempo encierran unidad y diversidad se alcanza el *maxime unum,* o si se prefiere la primera causa del ser tiene que ser una causa una y única. Que Dios sea el Uno puro y sin mezcla no agota la respuesta —especulativamente hablando— a la pregunta por qué sea Dios, pero como observa Gilson[250] es indudablemente parte de la respuesta; la perfección del ser rastreada en los grados conduce, a través

248. Cfr. MONTAGNES, B., o. c., p. 112. Un comentario de estas argumentaciones puede verse también en GEIGER, L.-B., o. c., pp. 191-198.
249. Ibid.
250. *Elementos de filosofía cristiana,* cit., p. 126.

de la dialéctica de lo uno y lo diverso, al *unum purissimum,* del que fluye el ser y las demás perfecciones.

b) *La probatio Philosophi.*

Consideramos ahora la perfección común realizada graduadamente. El nervio de la argumentación endosada a Aristóteles puede sintetizarse así: una perfección realizada en diversos sujetos en mayor o menor grado «no puede ser de la esencia del sujeto ni propiedad de la misma, pues lo que conviene a un sujeto por naturaleza no admite gradación. *Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa minotarum in eo et deficiens esse non potest* (C. G., II, 15). Deberá, en consecuencia, convenirle por alguna causa, o lo que es igual, ser causada en el sujeto por un agente extrínseco»[251].

Efectivamente, lo que pertenece a un ser sin constituir su esencia no tiene más remedio que ser causado, ya que, como vimos más atrás, según Aristóteles las esencias son como los números, que no admiten más o menos; si se produce un cambio en una perfección esencial, ese cambio es un cambio específico: no puede ser un simple cambio de grado. De donde se deduce que una perfección común participada por grados no puede ser ni la esencia ni propiedad de los sujetos que la poseen; Santo Tomás remacha en diversos lugares de sus obras esa afirmación, que es el razonamiento formal de este procedimiento aristotélico y que también encontramos en otra de las formulaciones que hemos dado de nuestra vía[252]. Repitámoslo: *Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest*[253]. En consecuencia, la perfección del ser, que vemos realizada graduadamente, nos remite a una causa

251. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., p. 256.
252. *C. G.*, II, 15.
253. Véase en MUÑIZ, F., id., pp. 413-417, una extensa demostración de ese principio.

común; pero la causa de la perfección del ser no puede tener la perfección del ser en un grado limitado: no puede estar degradada, es decir, en algún grado; tiene que tenerla sin restricción, o mejor todavía, debe ser la misma perfección del ser[254].

La dialéctica de los grados o, si se prefiere, la dialéctica del más y del menos, conduce a la existencia del principio supremo de toda perfección graduada, y que es la Perfección misma por esencia. En base a este procedimiento la cuarta vía ha recibido el nombre de argumento climacológico (del griego climax = grado).

Esta segunda argumentación del *De Potentia* supone una profundización respecto al procedimiento platónico, sin que por ello éste deba ser excluído. Recuérdese lo que fue señalado al citar la formulación de *Summa Theologiae,* I, q. 44, a. 1 respecto a la concordancia de Platón y Aristóteles mencionada por Tomás de Aquino: «Por eso dijo Platón que antes de toda multitud hay que poner la unidad, y Aristóteles afirmó en el libro II de la Metafísica que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido». También en el argumento «fundamentado» en Aristóteles la perfección del ser juega el papel determinante. La perfección del ser diversamente graduada en los entes coloca a éstos en su estatuto ontológico; puede avistarse así que la perfección sea participada por grados en los distintos seres, puesto que los seres son más o menos perfectos en la medida en que —más o menos— participan del Ser Perfecto, ya que, como se ha afirmado reiteradamente, la gradación de seres que formula el *magis et minus* dicen referencia a la diversa gradación de perfección en el ser. «Parece evidente que, en lugar de acentuar las divergencias entre estas dos primeras aproximaciones metafísicas a la naturaleza de Dios, Tomás de Aquino intente mostrarlas como dos vías convergentes.

254. Cfr. MONTAGNES, B., o. c., p. 113.

Dios es uno, origen de lo mucho; Dios es también ser, causa de todo ser, y puesto que ser es perfección, Dios es perfección absoluta, causa de todos los mayores o menores grados de perfección que se observan en la realidad» [255].

Solamente una indicación más. Este procedimiento que Santo Tomás denomina *ratio Aristotelis* o *probatio Philosophi*, propiamente no se encuentra en Aristóteles. Ya fue advertido que a la conclusión a la que se llega en la demostración, que está basada en la participación *(secunda ratio est, quia cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum...)*, sigue una segunda prueba, que produce la impresión de estar metida con calzador, si se nos permite la expresión; lo que se quiere afirmar es que esa segunda demostración es innecesaria: no se ve qué papel juega aquí la alusión clara a la prueba por el motor inmóvil, como no sea para poder afirmar que se trata de una prueba que a toda costa quiere fundamentarse en el Estagirita; esta segunda demostración [256], traída aquí a colación como complemento de la primera, no aporta nada a nuestro tema.

c) *La ratio Avicennae.*

Veamos el procedimiento que Santo Tomás fundamenta en Avicena. Ya fue observado que la *ratio Avicennae* consideraba una perfección limitada en el mismo orden de perfección; partiendo de ahí, lo que se pretende probar es que toda perfección, limitada como tal perfección, es causada por algún principio extrínseco. Es decir, la causa de la limitación está fuera de la perfección limitada. «*Ab intrinseco sui*, en efecto, no puede ser

255. GILSON, E., *Elementos...*, cit., p. 129.

256. «Una seconda dimostrazione, chiamata di rincalzo e di complemento alla precedente mediante la prova del motore immobile, ch'è accenata nella sua conclusione:... quod ex hoc probatur quod est aliquod movens immobile et perfectissimum». FABRO, C., *L'uomo...*, p. 231.

limitada, pues la limitación misma significa imperfección y la perfección no puede ser principio de imperfección. Debe, pues, concluirse por de pronto que tiene fuera de sí el principio de su limitación» [257]. No debe decirse que la limitación se explique totalmente por un principio interno de limitación, como sería la potencia [258]. La recepción en una potencia explica el lado, por decirlo así, negativo del problema. Pero la positividad de la perfección misma no puede ser explicada por la potencia; únicamente la explica la causalidad eficiente de un ser no limitado, toda vez que tampoco puede ser causado por los principios de la esencia. En consecuencia, la perfección limitada es recibida de o causada por un principio extrínseco. El paso es aquí directo de la perfección limitada a su causa.

Apliquemos el razonamiento a la perfección del ser. Nadie duda que el procedimiento aviceniano es netamente neoplatónico [259], como puede desprenderse de la simple lectura del texto. La perfección del ser, por ser graduada, es diversamente limitada; de modo contrario, no habría más que una y única plenitud de ser [260]. Y es limitada precisamente, como observa Montagnes a continuación, porque depende de algo que tiene de suyo la plenitud de ser. Esa causa extrínseca que tiene en sí la *plenitudo essendi* es causa (incausada: tiene esa perfección *a seipso*) de todas las perfecciones que encontramos limitadas o participadas en todos los seres [261].

Acabamos de decir participadas. Y es que en realidad la prueba aquí formulada gira completamente en torno a la noción de participación; pero ya no como en la *ratio Platonis,* en que no aparecía el término. En la *ratio*

257. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., ibid.
258. MONTAGNES, B., o. c., p. 113.
259. Cfr. MUÑIZ, F., art., p. 417.
260. MONTAGNES, B., cit., ibid.
261. Véase la explicación ampliada de estos razonamientos en el art. cit. de MUÑIZ, F., pp. 417-421.

Avicennae, o dialéctica de lo simple y de lo compuesto, la noción —y el mismo término— de participación es el núcleo teorético que nos remonta a la *Plenitudo essendi.* Junto a ello repárese en que el punto de partida y el proceso de la prueba alcanzan la última raíz metafísica de la realidad; lo que se está queriendo significar es que la argumentación discurre en base a la misma última estructura metafísica de la realidad finita: la composición y real distinción de esencia y ser; y todo ello en base a la doctrina de la participación. Sobre el sentido último de esta afirmación y sus implicaciones tendremos que volver más adelante. De momento es conveniente indicar que el proceso argumentativo y el término alcanzado —Dios como Plenitud de Ser— guardan estrecha relación con la fórmula más completa de la vía, la del Prólogo al Comentario al Evangelio de San Juan. La importancia de esta *ratio,* que Tomás de Aquino fundamenta en Avicena, hace que no resistamos a la tentación de poner de nuevo ante los ojos el texto tomista: «La tercera demostración se basa en que lo que es por otro se reduce como a su causa a aquello que es por sí. De ahí que si hubiese un sólo calor existente por sí, convendría que él mismo fuese la causa de todas las cosas cálidas que poseen el calor por modo de participación. Hay que poner algún ente que sea su mismo ser, lo cual se demuestra porque es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el que no haya ningún tipo de composición. De ahí que de un único ente procedan todas las cosas, las cuales no son su ser, sino que tienen el ser a manera de participación. Y esta es la demostración de Avicena».

Dios —término real de la prueba «aviceniana»— es concebido como Puro Ser, la *Plenitudo essendi,* máxima delimitación alcanzable por el humano entendimiento. En consonancia con ello, puede también extraerse de esta prueba que la misma causalidad —exigida por la limitación de una perfección por el hecho de ser limitada— se funda en la participación. La primacía de la participación

sobre la causalidad comporta la primacía —y fundación— del ser sobre la existencia. Si se entiende esto así, a mi juicio —en cierto modo contra la opinión gilsoniana [262]—, no existe extrapolación de una prueba metafísica cuya andadura finaliza en Dios como Ser subsistente y Causa del Ser.

En todo esto consiste el triple procedimiento platónico, aristotélico y aviceniano para probar el paso de los grados de ser al *maximum*. Recuérdese que lo que se trataba de probar era que las perfecciones trascendentales que encontramos en las cosas tienen un mayor o menor grado de positividad en relación directa con su mayor o menor proximidad al *maximum*, que, después de todo lo visto, puede llamarse también principio o causa. Consideramos suficientemente probado lo que se pretendía demostrar. Sin embargo, el estudio de todo este artículo 5 de la q. 3 de *De Potentia* confirma algo que no suele ser frecuentemente el motivo de acudir al citado artículo; nos referimos a que la perfección del ser es la perfección fundante de todas las demás perfecciones. A mi juicio no es una metábasis εις αλλο γένος afirmar, después de todo lo visto en el estudio de este triple procedimiento, que de la demostración del paso de los grados al *maximum*, se alcanza algo que es radicalmente superior y con lo que se avista la última instancia metafísica de la cuarta vía, a saber, la noción intensiva de *esse*,

262. Gilson, en su comentario a la prueba aviceniana, después de poner de relieve la excelencia de esta prueba, afirma en *Elementos...* cit., p. 133, nota 13: «Una vez más es visible el esquema común: participación, causalidad, Causa. Pero tales pasajes no deben entenderse (...) como demostraciones de la existencia de Dios. La existencia real es evidentemente dada en la experiencia sensible, pero la misma existencia *(ipsum esse)* no es perceptible por los sentidos como lo son el movimiento y el ser. De hecho, su realidad ha sido no advertida o negada por los filósofos con mucha frecuencia, aún entre los escolásticos. Después de demostrar que existe un Dios, aún queda un largo camino antes de alcanzar esta suprema metafísica: un ser cuya misma esencia es ser». De acuerdo en el último punto con el admirado maestro tomista; respecto a la opinión de que no se trata de una demostración de la existencia de Dios, véase nuestra opinión, *supra*.

propia de Santo Tomás. No se trata con ello de un rápido desenlace de la prueba, puesto que es preciso acceder al ser entrañado en el ente, y el acto de ser no es un *prius* en el orden de la experiencia, bien que sea el principio intrínseco, revelador e iluminador de todo lo que en un ente hay y último término en el proceso resolutorio en el interior de las cosas, que se constituye a su vez en el principio de la *resolutio* a la Primera Causa, ya que el acto de ser es participado, y por ende, causado por la Plenitud de Ser. Cierto que *res sunt, ergo Deus est* [263], pero esa inferencia no es inmediata, pues supone varios pasos entreverados; el proceso resolutorio que la metafísica realiza hasta alcanzar el ser «podría resumirse así: las cosas desarrollan una actividad exterior o interior, están dotadas de ciertas propiedades, y todos esos actos accidentales se reducen a la sustancia, la unidad de sustentación y de definición esencial de cada ente, cuyo principio en el acto es la forma sustancial incorporada a una materia concreta —en los entes materiales—. El ser llega a los accidentes y a la materia por medio de la forma, principio esencial. Sin embargo la forma esencial o definitoria de algo no es su último acto: ella es una potencia de ser, un algo actuado por el principio intrínseco del ser» [264]. La resolución en los principios inherentes del ente conduce a la posterior reducción en un principio subsistente, pues —sigue diciendo Sanguineti— «si nos atenemos al acto de ser, último término resolutorio intrínseco de la sustancia, es preciso llegar también a un principio de ser de todas las cosas, que no tenga ya el ser inherente, sino que sea subsistente, sin limitación alguna de potencia: que ya no sea el ser de una forma, sino el mismo Ser subsistente, la plenitud de todo acto,

263. Así titula G. H. DUGGAN su trabajo sobre el ser y las vías tomistas; vid. en «Atti del Congresso Internacionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», Nápoles 1976, vol. III, pp. 286-292.

264. SANGUINETTI, J. J., *La filosofía de la ciencia...*, cit., pp. 343-344. Sobre la *resolutio ad ens* y a la Primera Causa, véanse las pp. 343-352.

la totalidad omnicomprensiva de la perfección de ser» [265]. Más que la referida inferencia *res sunt, ergo Deus est*, el proceso debería indicarse con la tríada *ens-esse-Esse*; el *esse* participado, fundamento del *ens*, remite al *Esse* imparticipado, como a su principio y causa.

Es precisamente esa reducción al fundamento del ente en su ser lo que se encuentra sintéticamente expresado en la formulación de la cuarta vía, incluso en el texto de la *Summa Theologiae* leído a la luz de otras exposiciones, entre las que destaca el artículo estudiado de *De Potentia*. La legitimidad del razonamiento tomista por el que el principio según el cual puede concluirse la existencia de un *maximum* a partir de la observación de diversas perfecciones graduadas, tiene una exclusiva aplicación al orden real. Lo que se quiere afirmar es que «no hay *maximum* real más que en el orden de los grados de ser y de las propiedades generales de ser. El principio no permite concluir que exista un primero en virtud de una necesidad lógica inscrita en la regla universal, sino que funda la conclusión porque se aplica en el ámbito del ser y en los grados de la perfección de ser» [266].

La presencia del ser en los grados es lo que permite levantar acta no sólo de la existencia de un *máximum* real sino de la misma constitución de los grados como tales. Como ha observado Nicoletti, si no se da un *maximum* es imposible la constitución real de la participación; la determinación de los grados *qua* grados metafísicamente es factible si y sólo si se reconoce un *maximum* que fundamenta la gradación de perfecciones [267]. No

265. Id., p. 344.
266. MONTAGNES, B., o. c., p. 111.
267. Cfr. NICOLETTI, E., *Riflessioni metafisiche sulla «cuarta via» di S. Tommaso*, en «Lateranum» 29 (1963), p. 78. He aquí un texto significativo de su interpretación, en ibid.: «Senza la normatività della perfezione in quanto tale non è possibile, siamo con ciò nella seconda prospettiva, valutare alcun grado non avendo senso dire che il leone è più perfetto della rosa o viceversa. A primo intendere sembra possibile la comprensione e il determinarsi dei gradi senza la implicita coapprensione del «maximum», ma tale

es posible entender —y por tanto que sean— los grados de ser sin el Ser Subsistente. Esa presencia rastreada y alcanzada del Ser no es en el ente, sino en el ser del ente, como en un capítulo posterior será explicitado. Dios está presente en los grados, por cuanto es dador *per modum participationis* de su principio fundante, su acto de ser. La razón, por tanto, no capta el Absoluto inmediatamente, como afirma el ontologismo, sino que procede a través de un proceso metafísico en el que «por medio de la *resolutio* realizamos la reducción al fundamento, llegamos al principio fundante, a la unidad que es causa de la composición de lo compuesto, y así, en última instancia, a Dios mismo, donde la razón dialéctica se detiene, en la intelección definitiva» [268].

Recorriendo lo andado y fijando la atención en el principio que constituye el nervio de la demostración en la *Summa Theologiae*, es decir, el primer paso de la vía en la formulación tradicional, puede afirmarse que según las diversas enunciaciones vistas más atrás, para Santo Tomás es manifiesto que «cuando varios sujetos tienen una perfección participada de un mismo manantial o fuente, la poseerán en mayor o menor grado según sea su proximidad a la fuente de donde la reciben» [269]. Las dos condiciones para hacer inteligible el principio son: que la perfección admita grados y que sea causada. Efectivamente, «siempre que varios sujetos tengan una perfección, susceptible de más o menos, recibida de una cau-

possibilità è solo un *lusus intellectus* poichè, a ben riflettere (mediante un'analisi riflessiva del giudizio di partecipazione), si vede come ogni «comparatio» sia un «ordo» intrinsecamente determinato ed appreso solo in virtù di un principio come fondamento dell'*ordo perfectionis*. Non si tratta, si noti bene, di passare dal fatto della partecipazione («Invenitur in rebus...»), che è già un giudizio di valutazione, ad un principio normativo posto al di fuori del darsi onto-logico del «magis et minus». Il contrario vale: è lo stesso darsi della partecipazione che implica un'essenziale ed attuale riferimento al «maximum» come pienezza di perfezione».

268. CARDONA, C., *R. Descartes. Discurso del Método*, cit., p. 52.

269. MUÑIZ, F., art. cit., p. 402.

sa extrínseca, la poseerán, *secundum magis et minus,* en proporción con la mayor o menor proximidad a la causa. Esta mayor o menor proximidad a la causa es la razón *a priori,* el motivo o porqué de los diversos grados de perfección» [270]. La realización graduada de perfecciones únicamente es posible en cuanto los diversos seres que tienen esa o esas perfecciones las tienen recibidas de una fuente común, a la cual se acercan más o menos, graduadamente. He ahí el sentido exacto del principio, fácilmente comprensible después de todo lo reseñado y explicable en función del ser y la participación, tal como ha sido expuesto en el comentario al triple procedimiento platónico, aristotélico y aviceniano.

A modo de resumen y como puente para proseguir la explicación de la vía, conviene repetir que el *maximum* real solamente se da en orden de los grados de ser que remiten a su fundamento también real: el *esse* intensivo tomista, que más atrás quedó descrito.

No es suficiente con ascender al *maximum formale,* aunque después se le identifique con el *maximum ens.* Las conclusiones alcanzadas en cada uno de los procedimientos de *De Potentia,* q. 3, a. 5 (1. *causa essendi* o *ipsum esse*: Unidad del Principio; 2. el Principio es soberanamente Perfecto: *non potest esse deficiens*; 3. el Principio es la *Plenitudo essendi*) permiten ver que «la unidad del ser reposa, en último término, sobre la unidad de la causa primera del ser. La unidad que se descubre no es solamente la de concepto de ser, sino la unidad real del Principio de ser» [271]. No debemos en consecuencia afincarnos en el orden formal; la unidad del concepto no aquieta. «En tanto no se llega a la unidad real del Principio el camino metafísico queda truncado: la unidad del concepto no basta. Santo Tomás recorre ese camino, de grado en grado hasta aquel Principio que, como tal, es también la causa de la participación graduada:

270. Ibid.
271. MONTAGNES, B., o. c., p. 114.

qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem» [272], como vimos decir a Tomás de Aquino en la formulación de nuestra prueba de los grados de ser en la *Expositio super Symbolum, c. 1.*

Precisamente porque pensamos no estar dando palos de ciego, nunca será poca la insistencia en la consideración de que la forma es acto, sí, pero formal; es decir, acto en la línea de esencia, y ésta se define por relación a su acto real, que es el ser. «Es de la máxima importancia superar el simple orden formal: punto neurálgico donde no pocos se han desorientado. Si la relación de los entes a Dios es de imitación, existe el peligro de confundir lo creado con el Creador, por la univocidad a la que estamos acostumbrados en el ámbito físico. Si se recusa toda semejanza y cualquier relación, el peligro es el de la equivocidad y el agnosticismo. La única solución es precisamente superar el mero orden formal, concebir el ser como acto, y la causalidad como dependencia, donde el acto causado es al mismo tiempo lo que el efecto tiene en común con la causa y aquello por lo que no se identifica con ella» [273]. En una visión no formalista de la realidad, el principio intrínseco es el ser; la esencia debe ser considerada como un «mediante» predicamental, potencial respecto al ser. Es justamente por aquí por donde se atisba que «lo que es un grado máximo, es también la causa de todo lo que es por participación, causa de todas las perfecciones precisamente porque es *causa essendi,* causa del ser» [274].

Concluyamos ya este capítulo; como consecuencia y síntesis de todo lo en él delimitado, puede decirse que «la perfección que se encuentra según un *magis et minus,* y por tanto participada, remite a la perfección por esencia; pero a su vez toda perfección remite a la perfección pura que es la del *esse* y sólo ésta en el orden real, en

272. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 61.
273. CARDONA, C., id., p. 62.
274. Ibídem.

cuanto acto de toda perfección. Así, si toda perfección participada remite necesariamente (en cuanto real) a su *actus essendi,* la dialéctica de la participación trascendental lleva a la posición del *ipsum esse Subsistens* como Acto puro y única perfección separada»[275]. Con ello nos hemos abierto a un tema que es preciso estudiar más pormenorizadamente en el siguiente capítulo.

275. Id., p. 61.

CAPÍTULO IV

EL ESSE SEPARADO

Hemos alcanzado la noción tomista de *esse* intensivo con la superación del orden formal. El acto de ser ha sido caracterizado como acto y nada más que acto; el acto como perfección pura excluye toda potencialidad. Ha sido puesto de manifiesto que el acto como perfección absoluta emerge de la potencia por sí mismo; en última instancia, el acto exige ser «libre» de cualquier potencialidad, exige ser y ser considerado como acto puro [276]. Ahora bien, el acto de todo acto y de toda perfección es el ser; únicamente al acto de ser le compete la pureza perfecta; sólo al acto de ser le competirá ser y ser considerado acto puro, por cuanto el mismo ser, considerado en absoluto, es infinito [277]. Consecuencia de ello es lo que dirá Santo Tomás en una de las formulaciones de la cuarta vía: el ser absoluto y subsistente no puede ser más que único [278]. La perfección pura como tal, es decir la perfección en cuanto es perfección pura, o sea, sin mezcla de potencialidad alguna, no puede ser concebida más que como única. Pero la perfección del ser, el *esse* puro no debe ser concebido únicamente como tal. ¿Por qué? Precisamente porque es el acto de todo acto y de toda forma [279].

276. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 237; CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 62.
277. Cfr. *C. G.,* I, 43.
278. Cfr. *Comp. Theol.,* I, 68.
279. FABRO, C., ibid.: «L'atto come atto, cioè quando venga posto per se stesso come exige la sua natura di atto non può essere che unico: la

El *esse* puro es el único acto que subsiste separado. Ese acto de ser subsistente separado es Dios.

Todo lo que se acaba de señalar es consecuencia del exacto entendimiento y última fijación de la noción de *esse* intensivo. La perfección pura separada, el *esse separatum*, o mejor, el principio de la *perfectio separata* se funda sobre la noción tomista de acto de ser, considerado éste como perfección pura y absoluta.

«En la noción tomista del *esse* constitutivo intensivo se actúa y se cumple, por tanto, la teoriticidad pura de la verdad en la convergencia, siempre intentada y jamás alcanzada antes y después de Santo Tomás, de la forma platónica y del acto aristotélico: lo mismo que en el orden formal la forma es acto de la materia, igualmente y más todavía en el orden real el *esse* es el acto de la esencia y de todas las formas. Y Dios no es ya la simple Forma pura del Bien, aislada en la posesión de sí, o la simple Vida y conocimiento absoluto que no vive más que de sí misma, sino que es el *esse purum* que todo lo sustenta y mueve. Lo mismo que la forma emerge sobre la materia, del mismo modo el *esse* sobre la esencia: y lo mismo que la forma puede desvincularse de la materia y ser solamente forma, así el *esse* puede desvincularse de la esencia y ser puro *esse, esse separatum*. Es más, de todos los actos, únicamente el acto de ser (el *esse* intensivo) puede y debe ser separado y entre todos los actos únicamente el acto de ser puede y debe existir separado»[280].

La amplitud de esta cita de Fabro nos ha compensado de muchas explicaciones por nuestra parte. Sabido es que el principio de la *perfectio separata* es un principio que pertenecía al acervo de la especulación platónica.

perfezione in quanto è perfezione pura cioè «separata de ogni potenza... non può essere concepita che «unica». Ma lo *esse* puro non solo non può essere concepito come unico ma debe esistere anche como tale e grazie alla sua unica e incomparabile posizione metafisica di atto di tutte le altre forme e attualità».

280. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 125.

Ahora con Tomás de Aquino va a alcanzar su verdadera y única validez, a costa, claro es, de ser completado con el principio de la emergencia del acto, que pertenece, como también es sabido, a la especulación aristotélica. Veamos esto más despacio y sobre los textos tomistas.

A. *La armonía entre Platón y Aristóteles: identidad del esse subsistens y el Acto Puro.*

Mucho tiempo se ha tardado en reconocer —y todavía existen fuertes resistencias—, el influjo platónico, y especialmente neoplatónico, en la síntesis tomista. Igualmente, sigue estando bastante en boga la consideración por parte de eminentes pensadores de que la doctrina de Aquinas es una doctrina fundamentalmente aristotélica [281]. No es este el lugar de exponer, siquiera brevemente, la profunda originalidad de la metafísica tomista, y el papel que en ella juegan los dos sistemas del platonismo y del aristotelismo [282], con la precisa afirmación de que la armonía de Platón y Aristóteles realizada por Tomás de Aquino no es un eclecticismo inoperante, como quería Duhem, sino una síntesis superadora. Es conveniente señalar, en cambio, ese «superior acuerdo» de Platón y

281. «Il ne manque pas d'excellents esprits pour croire encore que la doctrine de saint Thomas fut essentiellement la mème que celle d'Aristote. Ils puisent même dans cette certitude une joie tojours nouvelle, et si l'on se risque à la mettre en doute, ils s'en inquiètent, parfois même s'en indignent. Ce sont gènéralment les mêmes qui no voient aucune différence essentielle entre la doctrine de Cajetan et celle de saint Thomas d'Aquin». E. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique,* en «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age» 22 (1955), p. 136.

282. A este respecto pueden consultarse, entre otras, las siguientes obras: DUCOIN, G., *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* en «Archives de philosophie», 20 (1957), pp. 78-117; 240-271; 392-445; DUQUESNE, M., *Philosophie Thomiste et libre recherche,* en «Melanges de science religieuse» 21 (1974), pp. 177-202; y sobre todo, FABRO, C., *La nozione metafisica de partecipazione,* Torino 1950; id. *Partecipazione e causalità secondo E. Tommaso d'Aquino,* Torino 1960.

Aristóteles efectuado por Santo Tomás en lo que respecta a la cuarta vía, que por otra parte ciertamente incide en los aspectos nucleares de esa armonía entre los dos grandes filósofos griegos.

«La cuarta vía es —según confesión de todos— de origen platónico» [283]. Más todavía, se ha podido llegar a afirmar que es en la cuarta vía donde Tomás de Aquino ha realizado una síntesis de aristotelismo y platonismo [284]. Es indudable que en la cuarta vía existen elementos platónicos y neoplatónicos, como también es cierto que es la única en la que Santo Tomás cita explícitamente a Aristóteles. Como ya fue advertido, ese es precisamente uno de los puntos cruciales que han llevado consigo que esta vía haya dado lugar a tan múltiples y, a veces, tan contradictorias interpretaciones.

Nadie podrá negar que la dialéctica de los grados es de inspiración netamente platónica; fue Platón efectivamente quien primero habló de una dialéctica de los grados en la búsqueda de Dios [285]; en diversos lugares de sus obras trató el tema. Consignemos únicamente uno, qui-

283. MUÑIZ, F., art. cit., p. 66.

284. MATTIUSI, P., *Note e discussioni sulle «cinque vie» di S. Tommaso. Semplice nota,* en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 5 (1913), p. 71, señala: «L'Angelico in questo argomento ha colto il fiore delle due metafisiche di Platone a di Aristotele, congiungendole in un pensiero: che la perfezione assoluta à causa di tutte le possibile partecipazione».

285. C. GIACON llega a considerar que en esa tensión por alcanzar el *maximum* a partir de los grados que se encuentran en las cosas estriba la esencia del platonismo: «Di questi 'gradi', di questi 'più o meno' che si trovano nelle cose, non hanno parlato né Eraclito né Parmenide: non si trova questa terminologia, né questa questione prima di Platone. Questi, critico di Eraclito e di Parmenide, critico del puro divenire, in cui pure si trovano il 'più' e il 'meno', critico dell'essere unico e uniforme in cui non ci sono né più né meno, operando con i principi del ragionamento, ha messo in luce il valore implicito nella constatazione dei gradi di perfezione esistenti nelle cose dell'esperienza: esserci, in tale cose, gradi, cioè un 'più' e un 'meno', conduce ad ammettere l'esistenza, anche se non si presenta tra le cose dell'esperienza, di un 'maximum', di cui si possono determinare non solo l'esistenza, ma anche le condizioni di esistenza e di essenza. Ritengo che, nello sforzo di raggiungere questo 'maximum', che è salire dal mondo sensibile e umano, alla

zás el más famoso y completo en orden a nuestro asunto, que se encuentra en el Banquete: «Empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos y de los bellos cuerpos a las bellas normas de conducta, y de las bellas normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí» [286].

Belleza que se identifica con Dios. Efectivamente, la Belleza eterna y subsistente, que es también el Sumo Bien y la Verdad absoluta, no puede ser otra cosa que Dios, como puede deducirse del mismo carácter de iniciación religiosa que permea esas páginas platónicas y de la consideración de que, como es sabido, así lo entendió el Pseudo Dionisio [287]. Añádase a ello los significativos atributos que a esa Belleza por sí y en sí le concede Platón: inmortal, ilimitada, incorpórea, perfecta, absoluta y única. Repárese también en que la Belleza en sí, el *maximum* de Belleza no es el pináculo de la serie de las cosas más o menos bellas, sino que está fuera y separada de las cosas, es decir, no es un superlativo relativo sino en todo caso un superlativo absoluto, o mejor, la Belleza absoluta, total e independiente [288].

La dialéctica platónica de los grados estaba plenamente justificada en el sistema platónico. Esa dialéctica refleja la realidad de las cosas finitas y contingentes, jerarquizadas en diversos grados de mayor o menor perfección, que imitan la realidad de las perfecciones puras o

possibilità di una conoscenza razionale di un essere che è Dio, consista l'essenza del platonismo». *Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso,* en «Doctor Communis» 27 (1975), p. 154.

286. PLATÓN, *Banquete,* 210e/212a.

287. Cfr. BORTOLARO, G., *Dialettica dei gradi e partecipazione nella ricerca di Dio,* en «La Civiltá Cattolica», año 116 (1965), vol. 2, p. 334.

288. Cfr. GIACON, C., art. cit., pp. 155-156.

ideas separadas que se encuentran en el *cosmos noetós*. Toda idea es una perfección separada. Además, esas ideas separadas estaban jerarquizadas de acuerdo con su mayor o menor universalidad; en la cúspide, la suprema divinidad, o la idea del Bien, con la que se identificaban las ideas de Verdad, Belleza y Nobleza. En segundo lugar vendría el *ipsum esse*, primera de las cosas que participan del Bien.

Aristóteles no admite las bases gnoseológicas y metafísicas platónicas; bien conocido es su rechazo de la aplicación de la idea como medida de la realidad; en la filosofía de Aristóteles no tiene sentido la aplicación de las perfecciones separadas a las formas como tales. En su pensamiento, la explicación de las cosas reales se cumple con la doctrina de la causalidad, que aplicada a la doctrina de los grados, pone en pie este principio: «Lo que posee el máximo de perfección en un determinado género es causa de los grados inferiores contenidos en él», principio que Santo Tomás trae a colación en el segundo paso de la demostración de la existencia de Dios por la cuarta vía en la *Summa Theologiae*.

El principio aristotélico según el cual lo que posee el máximo de perfección en un determinado género es causa de los grados inferiores, es equivalente a estos otros: lo que es *per prius* es causa de lo que es *per posterius*, lo que es imperfecto remite a lo que es perfecto; lo que es limitado nos reenvía a lo que es plenitud de perfección. El Estagirita no alcanzó nunca las virtualidades que se contienen en esos principios y no pasó de un orden unívoco de causalidad; desconoció la causalidad análoga y creadora. Pensamos que el motivo de ello fue el desconocimiento del *esse* como la primera y última de las perfecciones.

¿Qué hace Santo Tomás? ¿Admite las perfecciones separadas de la especulación platónica? Sabido es que el principio de la *perfectio separata* es rechazado por Tomás, siguiendo a Aristóteles, en su aplicación a las formas, pero rebasa Aquinas al Estagirita puesto que éste no

conoció el acto intensivo de ser (Aristóteles nunca llevó la doctrina del acto y de la potencia sobre el ente, y por tanto desconoció el ser como acto), superación que estriba en la aplicación del principio de la *perfectio separata* al *esse* que es el *Esse Ipsum*[289]. Ni qué decir tiene que es el único caso en que es aplicable el principio de la *perfectio separata.*

Es sintomático que sobre este punto Tomás de Aquino no viera nunca enfrentamiento entre Platón y Aristóteles sino convergencia que él lleva después a una síntesis superadora. En la q. 44, a. 1, de la *Summa Theologiae* (está tratando Santo Tomás de que es necesario que todo ente haya sido creado por Dios) después de afirmar que todas las cosas que se diversifican por su diversa participación del ser, de modo que sean más o menos perfectas, es necesario que hayan sido creadas por Dios, añade algo que ya tenemos registrado: «Por eso Platón dijo que es necesario poner la unidad antes de toda multitud. Y Aristóteles señaló en II Metaph. que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero es causa de todo ente y de todo lo verdadero; lo mismo que lo que es máximamente cálido es causa de todo lo cálido».

La convergencia o armonía en este punto de Platón y Aristóteles no tiene ninguna duda para Santo Tomás. Veamos otro texto más claro —y que es una referencia directa a la cuarta vía—, que la mayor parte de los autores recogen al tratar este punto[290]. Se trata de un testimonio incomparable en la misma *Summa Theologiae,* en el que se muestran los puntos en que coinciden y en

289. «Il principio de la *perfectio separata* come tale è platonico, ma S. Tommaso respinge, d'accordo con Aristotele, la sua applicazione alle forme come tali e procedendo oltre Aristotele (che non conosce lo *esse* come atto), applica detto principio unicamente allo *esse* cosí'che lo *Esse Ipsum* o *Esse Subssitens* (*Esse per essentiam*) è Dio stesso ch'é il Primo Principio Inmobile e separato, collacato di per sé *in arce aeternitatis*». FABRO, C., *L'uomo...,* p. 238. Sobre este tema puede verse también BREMOND, A., *La synthèse thomiste de l'acte et de l'idée,* en «Gregorianum» 12 (1931), pp. 267-283.

290. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., pp. 68 ss.

los que divergen Platón y Aristóteles, a partir de la exposición de la doctrina platónica de las formas separadas de todas las cosas y la consideración de que el *summum Bonum* es Dios según Platón. Leamos el texto entero:

«Platón, que propugnaba la existencia de las especies separadas, opina que los individuos, como participando de aquellas especies, toman de ellas su denominación; así por ejemplo se llama hombre a Sócrates por la idea separada de hombre. Y así como admitía la idea separada de hombre y de caballo, a las que llamaba hombre por sí y caballo por sí, así también admitía la idea separada de ente y la de uno, a los que llama ente por sí y uno por sí; y por participación de ellos se dice de cada cosa que es ente o uno. Y establecerá que lo que es ente por sí y uno por sí es el sumo bien; y como el bien se convierte con el ente, lo mismo que el uno, afirmaba que el bien por sí es Dios, por el que todas las cosas se dicen buenas por modo de participación» [291].

Y aunque esta opinión de admitir la existencia de las ideas separadas de las cosas sensibles de este mundo parezca irracional (*Et quamvis haec opinio irrationabilis videtur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes)* [292], como ya fue puesto de manifiesto por Aristóteles (*ut Aristoteles multipliciter probat)*, sin embargo, también es verdad (*tamen hoc absolute verum est*) la siguiente afirmación: «Hay un primero que es por su esencia ente y bueno, *ut ex superioribus patet*. Con esta afirmación está de acuerdo Aristóteles» [293].

La armonía o convergencia de la especulación platónica y la aristotélica se reduce en este punto según San-

291. *S. Th.*, I, q. 6, a. 4.
292. Ibid.
293. Ibid. El *ex superioribus patet* corresponde a la formulación de la cuarta vía realizada en la q. 2, a. 3, como registran concordemente todos los autores que han tratado este tema. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., p. 70.

to Tomás, en la síntesis por él realizada, a reconocer la perfección separada del *esse*; es decir con Aristóteles niega a Platón que puedan existir muchas perfecciones separadas; pero, de acuerdo con Platón, admite una perfección pura separada: la del *esse*: «La perfección separada, principio de inspiración exquisitamente platónico constituye para el Angélico el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico y como una cadencia obligada del ritmo profundo de su especulación» [294].

Ciertamente la platónica separación subsistente de la idea es criticada por doquier por Santo Tomás; las perfecciones formales de las cosas no deben ser atribuídas cada una de ellas a un primer principio separado, sino que por pertenecer todos a la perfección del ser es necesario poner un Principio Separado que sea Ser y causa del ser y por consiguiente de todas las demás perfecciones que en un ente hay y que siguen al ser [295]. El separatismo real platónico es criticado por Aristóteles; este propiamente alcanzará sólo la separación de una causa eficiente del movimiento, que, ciertamente es Acto Puro; pero Aristóteles, justamente por no considerar la resolución de las cosas en el ser, no arribó a la consideración de Ser Subsistente o Acto Puro de Ser, que es causa trascendental de los entes, por serlo de su ser, y siendo éste el fundamento de todo lo que en ellos hay, causa total de todas las demás perfecciones, formas, acciones y operaciones. Por donde vuelve a ponerse de manifiesto que la profunda originalidad del ser como acto, desconocido por Platón y Aristóteles, es la clave que condujo a Tomás de

294. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 126.

295. «Platonici etiam errant hic: dicebant enim in rebus diversas esse perfectiones, et quamlibet attribuebant uni primo principio, et secundum ordines earum perfectionum ponebant ordines principiorum, sicut ponebat primum ens, a quo participant omnia participant intelligere, et aliud principium vitam, a quo omnia participant vivere. Sed nos non sic ponimus, sed ab uno principio res habent quicquid in eis perfectionis est». *Super Ep. s. Pauli ad Coloss*, I, lect. 4.

Aquino a establecer la separación real del Acto Puro de Ser. El reconocimiento del *actus essendi* corta de raíz la posibilidad de establecimiento de la subsistencia separada de las formas platónicas, y, por otra parte, la ascensión vertical conduce hasta algo que no es una Forma, sino el mismo Ser Subsistente.

Muchos textos de Tomás de Aquino prueban esa armonía en punto tan fundamental [296]; y la mayor parte de los autores estudiosos de estos temas suelen recogerlos. Lo que no suele hacerse —hay que exceptuar aquí entre otros a Fabro— es sacar todas las consecuencias que en ellos se encuentran. No basta con afirmar que queda probada la armonía de Platón y Aristóteles en este terreno y afirmar que la cuarta vía está fundamentada en principios platónicos, y luego seguir demostrando el siguiente o los siguientes (depende de los autores) pasos de la vía apoyándose únicamente en los principios aristotélicos y olvidando el principio platónico. Los estudios realizados en esa línea son muy útiles, pero no llegan al corazón de la cuarta vía [297]. Si Tomás de Aquino procede en la cuarta vía insertando en una lógica aristotélica una dialéctica platónica, es necesario seguirle en esa línea buscando las últimas instancias metafísicas que movían su mente, aunque eso sea, efectivamente, más difícil. Hay que tener siempre en cuenta que la complejidad de la cuarta vía, que tantas múltiples interpretaciones ha tenido, radica precisamente ahí: en la traslación en una lógica aristotélica de un movimiento, dialéctica o modo de proceder platónico [298].

296. Un elenco exhaustivo de todos los textos tomistas referidos a Platón y a los platónicos a lo largo de todas y cada una de las obras de Santo Tomás se encuentra en R. J. HENLE, *Saint Thomas and platonism,* The Hague 1956.

297. Esto nos parece patente en el estudio repetidamente citado de F. MUÑIZ, del que nosotros mismos hemos tomado frecuentes referencias; se trata de un estudio valioso por su conocimiento de los textos tomistas, con muchas indicaciones útiles. Lástima que falte la aplicación de esos textos a la raíz fundamental del pensamiento tomista.

298. Cfr. DUCOIN, G., art. cit., p. 256.

Prosigamos. Esa armonía, o mejor, superior acuerdo de Platón y Aristóteles en lo que a nuestro tema se refiere (y en último término a la raíz de la especulación metafísica) ha sido puesta de relieve por Santo Tomás repetidas veces. Aquí únicamente se estudiarán, y en lo concerniente a nuestro tema, algunos textos del *De Substantiis separatis,* que pertenece a la última especulación tomista; en nota damos otros textos anteriores que confirman lo que venimos diciendo [299].

299. *In de Div. nom.,* c. 5, lect. 1: «Deinde cum dicit: Non autem aliud esse bonum dicit et aliud existens, excludit errorem quorumdam platonicorum, qui universales effectus in universaliores causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse, dicebant suam causam esse ipsum bonum, quod effundit bonitatem in omnia, et sub ea ponebant aliam causam quae dat esse omnibus, et postmodum aliam quae dat vitam, et sic de aliis et huiusmodi principia dicebant deos. Hoc ergo excludit ipse Dionysius dicens quod praesens sermo non dicit aliud principium esse ipsum bonum, et aliud ipsum existens, et aliud vitam, et aliud sapientiam (...). In quo excludit opinionem platonicorum, qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo (...). Ad cuius evidentiam sciendum est quod platonici, quos multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia composita, posuerunt separata per se existentia quae a compositis participantur, sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione homines singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod ante ista viventia composita erat quaedam vita separata, cujus participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam et similiter per se sapientiam, et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit, et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientiam et esse, et alia hujusmodi. Dissentit tamen ab eis in hoc quod isa principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus». Vid. también los siguientes textos del Comentario al *Liber de Causis,* cuyas referencias he tomado de MUÑIZ, F., art. cit., pp. 71-72: «Inter has tamen formas (separatas) hunc ordinem ponebat: quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis simplex et prior causa: participatur enim a posterioribus formis... Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebat ordinatim diversas formas separatas, quas dicebant Deos; ut scilicet aliud esset per se bonitas, et aliud per se vita, et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa, a qua res participant omnes huiusmodi perfectiones; et sic non ponemus multos Deos, sed unum». *In de Causis,* lect. 3. «Oportet ergo dicere quod a prima

El capítulo tercero del *De Substantiis separatis*, lleva por título *In quo conveniant positiones Platonis et Aristotelis* en referencia al tema que Tomás tiene adelante, a saber, las sustancias inmateriales; lo que a nosotros nos interesa es subrayar la afirmación de la convergencia de Platón y Aristóteles. La simple lectura del texto lo pone de manifiesto: «Vistas estas cosas (esto es, las opiniones de los filósofos anteriores), fácilmente podemos captar en qué convienen y en qué difieren las posturas de Aristóteles y Platón acerca de las sustancias inmateriales. En primer lugar convienen en su modo de existir, pues Platón estableció que todas las sustancias inmateriales inferiores eran unas y buenas por participación del primero, que es uno y bueno en sí. En efecto, todo participante recibe aquello que participa de aquel de quien participa; y en cuanto a ésto, aquel de quien participa es su causa, lo mismo que el aire tiene luz participada del sol, el cual es la causa de su iluminación. En consecuencia, según Platón el sumo Dios es causa de todas las sustancias inmateriales por el hecho de que cada una de ellas es una y buena. Y esto también lo afirmó Aristóteles, ya que, según dijo, es necesario que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero sea causa del ser y de la verdad de todos los demás»[300].

causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiae Dionysii supra positae; scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse, et ipsa vita, et ipsa sapientia: sed unum et idem, quod est Deus: a quo derivatur in res et quod sint, et quod vivant, et quod intelligant, ut ipse ibidem dicit». *In De Causis,* ibid.

«Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum. Sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem in numero; ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eumden ordinem quem et Platonici in perfectionibus quas caeterae res participant ab uno principio quod est Deus». *In De Causis,* lect. 4.

300. En términos casi idénticos se había expresado en el mismo capítulo 1 del *De Substantiis separatis:* «In ipsis etiam speciebus ordinem quem-

La convergencia de Platón y Aristóteles es realizada por Santo Tomás admitiendo el principio platónico de la perfección separada con la corrección aristotélica de que el *maxime verum*, el *maxime bonum et nobile*, es también *maxime ens*, en base a que, según Aristóteles, las cosas que son *maxime vera sunt maxime entia*. Pero lo nuclear en estos textos del *De Substantiis separatis* no está únicamente en identificar, en la cumbre del proceso que nos remite a la idea suprema, el *Summum Bonum* con el *Summum Ens* sino —volvemos a repetirlo— en la aplicación o, mejor, complemento del principio de la perfección separada con la doctrina aristotélica de la «emergencia» del acto: «En segundo lugar convienen en cuanto a la condición de su naturaleza, pues ambos establecieron que todas las tales sustancias estaban completamente inmunes de materia, pero sin embargo no estaban libres de la composición de potencia y acto; pues todo ente participado es preciso que esté compuesto de potencia y acto. En efecto, lo que se recibe como participado, es necesario que su acto sea de la sustancia del participante; y así, según Platón siendo por participación todas las sustancias excepto la primera que es una y buena por sí, es preciso que todas sean compuestas de potencia y acto. Y esto mismo es lo que hay que decir según la afirmación de Aristóteles, pues éste establece que la razón de verdadero y bueno se atribuye al acto; de ahí que lo que es *primum verum* y *primum bonum* debe ser acto

dam ponebat: quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum: nihil enim intelligit qui non intelligit unum et bonum. Unum autem et bonum consequuntur se: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis: quos quidem omnes ordines 'secundos deos' esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem...».

puro; y todas las cosas que se separan de éste es preciso que tengan alguna mezcla de potencia» [301].

Muchas cosas se afirman en este largo aunque apretado texto; no son precisamente las menores las referencias a la distinción real de esencia y ser en los seres finitos en base a la noción de participación, la importancia que se le concede a la doctrina de la participación, que podría decirse que fundamenta la síntesis de los principios de la perfección separada platónica y la emergencia del acto aristotélico. Pero aquí lo hemos traído a colación para mostrar precisamente esa armonía en un tono más alto que Aquinas realiza: el *esse* intensivo subsistente.

El *esse* subsistente no puede ser más que uno: «Y esto no puede decirse de ningún otro. Pues lo mismo que es imposible concebir que existan muchas blancuras separadas, ya que si hubiera una blancura separada de todo sujeto y recipiente sería solamente una, así es imposible que el mismo ser subsistente no sea uno sólo» [302].

El *esse*, por así decirlo, tiene derecho a subsistir separado y no puede ser más que uno [303]. Tiene derecho, y habría que decir que mayor derecho, lo mismo que la forma, que es el acto de la materia, puede ser sin la materia. Al respecto hace notar Fabro que «podemos, por tanto, hacer corresponder adecuadamente los dos órdenes de separación metafísica: igual que la forma, que es el acto de la materia, emerge como tal y puede ser sin

301. *De Substantiis separatis*, c. 3. Debe hacerse notar que se emplea aquí estos textos únicamente en la línea de lo que interesa mostrar en este momento. Su densidad y su última raíz teorética servirán para exponer el principio de la participación aplicado a la cuarta vía, que veremos posteriormente.

302. *De spirit. creat.*, a. 1 .

303. Cfr. también *C. G.*, II, 52: «Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una (...). Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse, sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod ut huius vel illius esse, ut veritas habet, magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum».

materia (las formas puras o sustancias espirituales), del mismo modo —y más todavía— el *esse*, que es el acto de la esencia y de la forma, emerge y se encuentra separado de toda esencia y forma determinada»[304]. Creemos haber alcanzado el ser subsistente separado, *quod dicimus Deum*; como confirmación de la interpretación dada traemos a colación estos dos textos tomistas que ahora ya pensamos no podrán levantar ninguna sombra de duda:

«Nada que sea subsistente por sí y que sea el mismo ser no puede ser más que uno; al igual que tampoco alguna forma, si se la considera separada, no puede ser más que una; pues todas las cosas diversas en número son unas en especie, ya que la naturaleza de la especie considerada en sí misma es una. Por tanto, lo mismo que es una *secundum considerationem*, mientras se la considera por sí misma, del mismo modo sería una *secundum esse* si subsistiera o existiera por sí. Dígase lo mismo del género por comparación a las especies, y así hasta llegar al mismo ser *(ipsum esse)* que es lo más común. En consecuencia, el mismo ser subsistente por sí es solamente uno. Es imposible, por tanto, que aparte de él haya algo subsistente que sea únicamente ser. Todo lo que es, tiene ser; luego en cualquier cosa, excepto el primero, hay el ser mismo, como su acto, y la sustancia de la cosa que tiene ser, como potencia receptiva de este acto que es el ser»[305].

«En consecuencia, lo mismo que la materia recibe su ser determinado actual a través de la forma, y no al revés, nada prohibe que exista alguna forma que reciba el ser en sí misma y no en algún sujeto, ya que la causa no depende del efecto, sino más bien al revés. Por tanto, la misma forma subsistente por sí, participa el ser en sí misma, al igual que la forma material (e. e. no subsistente) lo participa en su sujeto. Por eso si cuando se dice

304. FABRO, C., *Tomismo...*, p. 131.
305. *De Substantiis separatis*, c. 8.

'non ens' sólo se niega el ser en acto, la forma misma, en sí misma considerada, es 'non ens', pero participa del ser. Pero en cambio, si 'non ens' niega no sólo el mismo ser en acto, sino también el acto o forma por el cual algo participa del ser, entonces en ese caso la materia es 'non ens', pero la forma subsistente no es 'non ens', sino que es acto, el cual es una forma participativa del último acto que es el ser»[306].

Esse est es *la stessa posizione di Dio* afirma Fabro[307]. Y precisamente porque Dios es el único *Esse* separado, nos encontramos con el único caso cuya denominación proviene del acto de ser. El *propriissimum nomen Dei* es el de Ser, que es así como se denominó a sí mismo hablando a Moisés: «El que es»[308]. Todo lo demás también es, pero no es el Ser, y su denominación proviene de su esencia y no del acto de ser[309]. Entre los nombres con que podemos llamar a Dios, el privilegiado es el de Ser, puesto que, entre otras cosas, es el más propio tanto por su significado, ya que ese nombre no significa una forma determinada sino el mismo ser, dado que el ser de Dios es su misma esencia, como también por su universalidad en el modo de significar, pues el *Esse* por una parte incluye todo otro nombre, y por otro lado expresa además en cierto modo la inefabilidad divina[310]. Cuando se dice que Dios es el *Esse*, que éste es el *propriissimum nomen Dei*, el nombre más privilegiado con el que podemos nombrarle, lo que se quiere indicar es que es el menos im-

306. Ibid.
307. O. c., ibid.
308. *Exodo* 3, 14. Sobre el nombre metafísico de Dios y una exégesis metafísica, altamente sugestiva y orientadora, de ese pasaje bíblico, cfr. CLAVELL, L., *Il nome metafisico di Dio,* cit., pp. 69-85.
309. *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a. 1, sol: «Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua».
310. Cfr. *S. Th.,* I, q. 13, a. 11.

perfecto[311], el menos impropio; no puede olvidarse que para Tomás de Aquino más nos acercamos al verdadero conocimiento del Dios verdadero cuando reconocemos que está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que Dios trasciende el conocimiento natural del hombre[312]. De ahí que en las sucesivas remociones de lo que no es Dios, se alcanza que *es*, y ésto significa algo absoluto y no determinado. Y en una postrer remoción habría que negar de Dios el mismo *esse* tal como se da en el orden creatural, puesto que el *esse* de la creatura representa imperfectamente el *esse* divino, y así permanecemos entonces al fin del camino racional *in quadam tenebra ignorantiae*[313]. Qué sea Dios en último término, qué significa en El ser *ipsum purum esse, penitus manet ignoratum*[314].

Muy interesante sería extraer todas las posibles consecuencias del principio de la *perfectio separata* empleado por Sto. Tomás en innumerables textos. No debemos entrar en ello; nuestro cometido es aquí demostrar la existencia de Dios, y a ella hemos llegado con nuestra in-

311. «Sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina». *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 ad 3.

312. «Tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur». *S. Th.*, II-II, q. 8, a. 7. Cfr. *C. G.*, I, 5.

313. «Alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen 'qui est' dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae...». *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 ad 4. Cfr. también id., d. 8, q. 1, a. 1 ad 3.

314. *C. G.*, II, 49. He tomado la referencia de esta cita de la ponencia de R. ECHAURI, *Gott und das sein*, en «Transzendenz und Immanenz Philosophie und Theologie in den veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Gremberech von Philosophie und Theologie». Stuttgart 1977, p. 156.

terpretación de la cuarta vía. Dios es el *Esse* separado. Digamos al menos que el principio de la *perfectio separata* en el clima de la especulación tomista es ejemplificado con numerosas analogías, de las que las preferidas son dos: el calor separado y la blancura separada, siendo la correspondencia de los ejemplos con el principio muy estrecha[315]. «El lado típicamente platonizante de estos ejemplos está en la «separatio», es decir en la consideración de la forma-cualidad como *subsistens* y por tanto única. Pero esa *separatio*, que el platonismo atribuía a las formas puras como tales, y el aristotelismo reconoce únicamente a las formas cognoscitivas (nous e inteligencias), Sto. Tomás la resuelve en el Acto de todo acto que es el *esse*»[316]. El acto de ser es finito en cuanto es participado, es decir, precisamente porque no puede participar toda la infinita y eterna universalidad sino sólo según una determinada manera[317] pero de suyo, absolutamente considerado, es infinito. De ahí que el acto de ser participado, acto primero en la jerarquía de las perfecciones —y no sólo cronológicamente—, remita al Acto de Ser Imparticipado y separado al que llamamos Dios.

B. *Del maximum al principium et causa.*

Antes de pasar al principio de la participación, síntesis tomista de la *perfectio separata* platónica y del acto

315. FABRO, C., *Tomismo...*, pp. 126-130, realiza un elenco de esos textos, cuya simple lectura pone de manifiesto la importancia del principio de la *perfectio separata.* Damos sólo la referencia; sobre el *calor separatus: De ente et essentia,* c. 5; *In II Sent.,* d. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *De Veritate,* q. 23, a. 7 ad 10; *C. G.,* II, 52; *S. Th.,* I, q. 4, a. 2; *Comp. Theol.,* I, c.68. Con referencia a la *albedo separata,* cfr. *In I Sent.,* d. 43, q. 1, a. 1; *De Veritate,* q. 23, a. 7; *In De Div. nom.,* c. 5, lect. 1; *C. G.,* I, 43; *S. Th.,* I, q. 44, a. 1; *Quodl.,* III, q. 8, a. 20; *In De Causis,* lect. 4; *De Substantiis separatis,* c. 13.

316. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 238, nota 15.

317. Cfr. *In De Causis.,* lect. 5.

aristotélico, es necesario aludir a un paso que realiza Tomás de Aquino, al menos según la exposición de la *Summa Theologiae.* Queremos afirmar aquí, al igual que ya se advirtió en el capítulo anterior respecto al tránsito de las perfecciones graduadas a la existencia del *maximum* de perfección, lo siguiente: la dificultad —es indiferente que sea aparente o real— que subyace a la afirmación tomista de que el *maxime tale in aliquo genere* es causa de todas las cosas que pertenecen a ese género, lo mismo que el fuego, que es máxime cálido, es causa de todas las cosas cálidas, es una dificultad que no subsiste en la interpretación que se sigue de las otras formulaciones de la cuarta vía, también propuestas por Santo Tomás, y que nosotros hemos seguido.

El primer grado de la vía en la *Summa Theologiae* concluía afirmando: Existe, algo que es verísimo, y óptimo, y nobilísimo, y, por consiguiente, máximamente ente; pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, como dice el Estagirita en el libro II de la Metafísica. Y ahora se da un nuevo paso: mas lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todo lo cálido.

Debe reconocerse que, de entrada, la afirmación produce un cierto estupor. En primer lugar, este segundo paso no existe en el lugar paralelo de *Contra Gentiles* I, 13; en este lugar, una vez probada la existencia de un *summum ens,* es identificado directamente con Dios. En la *Summa Theologiae,* en cambio, aduce un segundo paso, es decir, desarrolla la vía. Pero entonces, o la primera parte es incompleta o esta segunda sobra. Todavía podría contestarse que la formulación de *Contra Gentiles* es indicativa; la vía es únicamente insinuada, y en cambio en la *Summa Theologiae* el proceso argumentativo está ya completo, es decir la prueba está más desarrollada [318].

318. Cfr. MUÑIZ, F., art. cit., p. 73.

Este ha resultado el caballo de batalla en torno a la cuarta vía; su interpretación a la luz de lo ya alcanzado en la exposición que dejamos hecha, aconseja la división del tema en los dos siguientes apartados·

a) Significado del primero o máximo en algún género.

b) El primero en algún género es causa de todo lo que está contenido en ese género: primacía causal del primero en un género.

Al hilo de la explicitación de estos temas, será preciso aludir a diversas interpretaciones de la vía, que o bien la desfiguran radicalmente o se han estrellado al no percibir su auténtico significado.

a) *El primero en algún género.*

Citemos de nuevo a Tomás de Aquino para encuadrar las dificultades que pueden levantarse respecto a este paso de la cuarta vía: «lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género; como el fuego, que es máximamente cálido es causa de todas las cosas cálidas». Si bien la mayor dificultad de ese texto ha estribado en la intelección de la primacía causal del primero en un género, sin embargo la misma referencia a Dios y al ser como perteneciente a algún género es algo que, de entrada, parece contradecir la doctrina tomista de que ni el ente es un género omnienglobante de todas las cosas ni Dios está contenido en género alguno, ni por tanto pertenece al género de ente. Y sin embargo es indudable que la formulación parece considerar a Dios como el máximo en el género de ente; al menos es lo que fácilmente cualquiera podría deducir del texto anterior —primer paso de la vía— y de la subsiguiente conclusión a la frase que ahora se está comentando.

Téngase presente que la doctrina de Tomás de Aquino sobre que el ente no es un género es algo respecto de

lo cual no parece caber duda alguna. La aplicación del ente a todos sus inferiores no cumple las características del género respecto a sus especies; el ente no es un universal, sino, en todo caso, un superuniversal, o mejor, un trascendental. Ni el ente es un género, ni los entes son especies del ente [319]. Sin embargo, también son conocidas algunas expresiones tomistas que parecerían derrumbar la doctrina expuesta; así por ejemplo, afirma: «la sustancia, que es principio en el género de ente» [320], «puede llamarse género aquello que trasciende los géneros como el ente y el uno» [321]. Pero lo que suele olvidarse con frecuencia es que cuando Tomás de Aquino utiliza en esas ocasiones el término género lo emplea en sentido amplio, o mejor, analógico. Como ha recordado Sanguineti «cuando se dice que el ente no es un género, se entiende que no es un género en sentido unívoco» [322].

Por otra parte, es bien conocida la doctrina tomista sobre la no pertenencia de Dios a algún género. La simple constatación de que todas las cosas se catalogan en un género por razón de la esencia, pone de manifiesto que Dios no puede estar comprendido en ningún género, puesto que el género se predica *in quid est*, es decir, en la quididad o esencia, y en Dios la quididad se identifica con su ser; por el ser ninguna cosa se coloca en un género ya que si así fuese el ente sería el género que significa el mismo ser. En cualquier cosa que está en un género cualquiera, indefectiblemente su ser es distinto de la

319. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Vol. I. Ontología,* Madrid 1967, pp. 169 ss. Lugares tomistas que explicitan esa doctrina son, entre otros, *De veritate,* q. 1, a. 1;*In V Metaph.,* lect. 5; *In III Metaph.,* lect. 8, etc.

320. *De ente et essentia,* c. 7.

321. *De Malo,* q. 1, a. 1 ad 11.

322. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia...,* p. 153. Un estudio amplio, y en cierto modo bastante novedoso respecto a la bibliografía anterior, sobre la doctrina tomista del género puede verse en la obra de Mc INERNY, R., *Studies in analogy,* cap. I, parág. VI, The Hague 1968, pp. 44 ss. Cfr. también MAURER, A., *St. Thomas and the analogy of genus,* en «The new Scholasticism» 29 (1955), pp. 127-144.

quididad del género, cosa que no puede ocurrir en Dios, en quien sin residuo se identifican su quididad y su ser [323].

¿Cómo, entonces, puede decirse en la formulación de la cuarta vía que Dios está en el mismo género que la criatura? Así al menos parece desprenderse de la literalidad del texto de la *Summa Theologiae*, en el que Dios es considerado como el máximo en el género del ente. Sin embargo, esto debe entenderse a la luz de la absoluta separación y excedencia del *maximum* que es Dios respecto de las cosas, que son efectos suyos. Precisamente porque Dios no está determinado a alguna especie o género [324], cuando se dice que Dios es el primero en el género de ente, hay que tomar la palabra género en un sentido amplio, es decir, de modo análogo; si no se entiende así, se corre el peligro de no evitar la univocidad, escollo que el mismo Santo Tomás elude a toda costa. La absoluta excedencia del Ser comporta que no pueda considerarse a Dios como causa unívoca de sus efectos. No es sólo que no esté contenido en un género determinado, sino que incluso tampoco puede ser considerado como principio en la misma línea y sin solución de continuidad respecto a un género determinado. Dios no es principio en el género de ente como lo es la unidad en los números. «En el género de la sustancia, aquello que tiene el ser perfectísimo y simplicísimo se dice medida de todas las sustancias, como lo es Dios. De ahí que no es necesario que esté en el género de sustancia como contenido, sino sólo como principio, poseyendo en sí toda la perfección del género como la unidad en los números; sin embargo lo es de diverso modo, puesto que por la unidad no se miden más que los números, y Dios es medida no sólo de las

323. Cfr., entre otros lugares, *C. G.*, I, 25.

324. «Forma separata, quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium cap. V de Div. Nom.» *De Malo*, q. 16, a. 9 ad 5.

perfecciones sustanciales sino también de todas las cosas que están en todos los géneros, como la sabiduría, la virtud, etc. En consecuencia, aunque la unidad se contiene en un determinado género como su principio, Dios no» [325]. Dios es principio y causa análoga. Ese es el sentido en que debe entenderse a Dios como *primum* o *maximum* en el género de ente.

b) *La primacía causal del primero en un género.*

De la solución propuesta en el apartado anterior arranca la respuesta a este paso de la vía que tantos quebraderos de cabeza ha proporcionado a muchos autores, hasta el punto de que por haber malentendido o no haber captado el significado de la primacía causal del primero en un género, hayan declarado como no demostrable o inservible la prueba por los grados de ser.

«Lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todas las cosas contenidas en ese género». La dificultad entrañada en ese tránsito del *maximum* al *principium et causa* se ve acrecentada porque puede fundamentarse en innumerables textos tomistas, de los que presentamos algunos ejemplos: «Siempre que en diversas cosas se encuentra algo uno, es necesario que esas cosas diversas reciban eso uno de alguna causa, como diversos cuerpos tienen calor por el fuego» [326]; «lo que es primero en cualquier género y simplicísimo y perfectísimo es medida de todas las cosas que están en ese género, de tal modo que se capta que cualquier cosa tiene más o menos de verdad del género cuanto más se acerca a él o se separa, como lo blanco en el género de los colores» [327]; por último, «en cualquier género es necesario

325. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 3. Cfr. para este tema las pp. 133-135 —a las que debo haber reparado en esa cita— de Mc INERNY, R. M., *The logic of analogy*, The Hague 1971.

326. *S. Th.*, I, q. 65, a. 1. Cfr. *C. G.*, I, 42.

327. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 3. Cfr. también: «Item quod est

que haya un primero, que es simplicísimo en ese género, y medida de todos los que están en ese género» [328].

Razonamientos que expresan o se reducen en último término a este otro que remite de lo imperfecto a lo perpecto como a su causa: *imperfecta autem a perfectis sumunt originem* [329]. Lo imperfecto tiene su causa en lo que es perfecto. La universalidad de la primacía causal del primero en un género condujo a Amor Ruibal —aparte de los razonamientos considerados en el capítulo precedente— a negar valor probatorio a la cuarta vía; para Amor Ruibal en las palabras con las que se explana la vía en la *Summa Theologiae* «hay además de los inconvenientes de las ya citadas de la Suma filosófica, el de la consecuencia que se saca. *Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa etc.* Porque dado que con ese razonamiento se probase la existencia del ser más perfecto, de ninguna manera se probaría con ello que este ser es la causa de los demás existentes. Sin duda alguna, el ente que es causa de otros entes debe tener en grado sumo, dentro de la categoría a que pertenezca, las perfecciones que se hallen en sus efectos; pero de ahí no se sigue como verdadera la proposición inversa o sea, que el ente más perfecto dentro de una categoría ha de ser causa de los otros entes que le son inferiores en perfección, como sería menester para que fuese irreprochable el argumento de Santo Tomás. De que haya un espíritu angélico o jerarquía superior a los demás ángeles o jerarquías, no se sigue que aquel espíritu o jerarquía sea causa de éstos,

maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni...». *C. G.*, I, 41; «Probat enim in II Metaph. quod id quod est maxime verum et maxime ens est causa essendi omnibus existentibus». *In VIII Phys.*, 2; vid. además *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1; *C. G.*, III, 17; *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2; *C. G.*, I, 28, etc.

328. *In I Anal. Post.*, lect. 36.

329. *C. G.*, II, 15, 2.º *item*. Cfr. *Comp. Theol.*, I, 68; *De Spirit. creat.*, a. 1 ad 25. Véase el estudio de todos estos textos en DUCOIN, *G.*, art. cit., pp. 243-249.

como de la existencia de un individuo superior en cualquier especie, no se sigue que la especie proceda de aquel individuo» [330].

Un juicio similar le merece la primacía causal del primero en un género a Van Steenberghen, quien no puede concebir que el *maximum* es un orden dado sea la causa de todos sus inferiores, pues, por ejemplo, el hombre rico no es evidentemente la causa de la riqueza de los demás; lo único que cabría admitir es que se trata de un *maximum* relativo, pero lo que parece estar buscando Santo Tomás es un *maximum* absoluto; la existencia de ese *maximum* absoluto —concluye Van Steenberghen— no es establecida por la cuarta vía. Para devenir una prueba satisfactoria debería ser modificada en su misma estructura [331], lo cual, a nuestro juicio, comportaría la destrucción de la prueba como tal.

La fuente de la confusión brota, a mi parecer, de la influencia de los ejemplos respecto a la doctrina ejemplificada que conllevan la univocidad; los ejemplos del color blanco, primero en el género del color, e incluso del fuego, causa de todo lo cálido, son ejemplos válidos en el mundo físico; el género de que se trata ni siquiera es un género lógico; no pasa de ser un género físico [332]. La palabra género debe ser tomada en sentido amplio, *largo modo* [333]; en un sentido muy amplio, «como equivalente a línea u orden» [334], trascendiendo la consideración física y lógica de un género. Como ha señalado

330. AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales...*, pp. 606-607. Cfr. la crítica de GONZÁLEZ ALVAREZ, A., a la argumentación del canónigo compostelano en *Tratado de Metafísica, vol. II Teología natural*, cit., pp. 261-262.

331. Cfr. VAN STEENBERGHEN, F., *Dieu caché*, cit., pp. 81 y 180. H. KIRFEL, *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, en «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» 26 (1912), pp. 454-487, sostiene que el *maximum* es preciso entenderlo en sentido relativo.

332. Cfr. Mc INERNY, R. M., *The logic of analogy*, cit., p. 134.

333. «... largo modo accipiendo genus», como señala el propio Santo Tomás en *De veritate*, q. 1, a. 4 ad 8.

334. MUÑIZ, F., art. cit., p. 76.

Mc Inerny, el género considerado *largo modo* significa precisamente el *commune analogicum,* que es opuesto al *genus univocum*; así, nada puede predicarse de Dios y de las criaturas de modo unívoco, pues las perfecciones, que en los efectos no adecuados a su causa están en forma múltiple y dividida, en la Causa están de modo simple y en unidad. «El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquella con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de la forma en sentido unívoco; pues no se dice en sentido unívoco «cálido» refiriéndose al fuego producido por el sol y al mismo sol. Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo tanto, claro que de Dios y de los otros seres nada puede predicarse unívocamente» [335]. Cuando se afirma que Dios es el primero en el «género» de ente, de ninguna manera se sugiere que Dios sea causa unívoca de las criaturas [336]. Dios es causa análoga: procede hacia las cosas, hacia las criaturas, de modo causativo y al mismo tiempo permaneciendo en sí mismo; es causa de los entes pero no es nada de los entes. Esto no contradice algo que ya fue alcanzado en un capítulo anterior, a saber, que Dios es más presente a los entes que éstos a sí mismos, por cuanto es el agente del ser de cada cosa [337], y además agente permanente; pero esa suprema intimidad no le viene por ser un principio intrínseco sino por ser la causa —y causa creadora y conservadora— separada del *Esse* de las creaturas. Dios es el *Esse* separado que influye, por modo de causalidad, el ser en las cosas.

El segundo paso de la vía en la formulación tradicional de la *Summa Theologiae* es consecuencial respecto al

335. *C. G.*, I, 32.

336. Cfr. Mc INERNY, R. M., o. c., p. 135.

337. «Est intra rem quasi operans et agens esse uniuscuiusque rei». *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 ad 1.

primero, una simple explicitación y no una nueva premisa necesitada de demostración. Del *maximum* al *principium et causa* no hay más que una mera inferencia, cuya validez está fundamentada en el primer paso [338]. Precisamente si el primer grado de la vía se desarrollase según la causalidad ejemplar, este segundo grado sería superfluo, como vimos decir en el capítulo anterior a los partidarios de la explicación de la vía en base a la ejemplaridad sin eficiencia (Chambat, Geny, etc.).

Bien que sea una mera inferencia, el segundo grado de la vía no es superfluo: sólo después de la consideración del máximo como causa añade Tomás de Aquino que «a éste llamamos Dios». Lo que es máximamente ente es causa del ser —y con ello de todas las demás perfecciones— de todas las cosas. También, entonces, el paso del *maximum* al principio y causa es válido en la formulación de la *Summa Theologiae*; el movimiento ascensional que concluye en el *summun ens* se completa legítimamente con la identificación de ese *summum ens* como principio y causa; pero para ello es necesario consignar la perfección del ser como punto de entronque del movimiento ascendente y descendente. Ahora bien, eso no es necesario hacerlo siguiendo las otras formulaciones de la cuarta vía que discurren en base a la perfección del ser y de la participación [339]. Consideramos por ello que el procedimiento que el Angélico sigue tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en el *De Potentia*,

338. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 249.

339. Id., p. 250: «Repetiamo che l'istanza può valere in senso più o meno rigoroso nell'ambito formale delle partecipazioni predicamentali e delle perfezioni pure, ma esso vale assolutamente rispetto allo esse che è la radice e il fondamento formale e reale di ogni partecipazione como si è detto: Et ideo oportet —continua S. Tommaso— quod illud ens quod non per participiationem alicuius esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens, quod primum inter entia est, sit causa omnium aliorum entium (*In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2). Señala Fabro también la fórmula invertida, lo cual parece confirmar esta interpretación: «Illud quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur II Metaph., et ideo huiusmodi principia oportet esse, completissima» (*In Boeth. de Trinitate*, q. 5, a. 4).

como en el *Prólogo al Evangelio de S. Juan* es más simple y lineal que en el que sigue en la *Summa Theologiae*, aunque el discurso en ésta tenga también plena validez. Pero repetimos que la tiene por la consideración del *esse* como punto de entronque de los dos movimientos: ascendente y descendente que hemos señalado [340]. Y en el epígrafe siguiente se verá cómo en la consideración de la participación en su momento estático y en su momento dinámico esa doble dialéctica, ascendente y descendente tiene su plena configuración y una profundidad metafísica que no se desprende del texto de la *Suma Teológica.*

Efectivamente, si, como consecuencia de haber alcanzado la presencia del ser en los grados, se entiende que los grados implican el máximo, éste a su vez es causa de los grados. Los grados, que son grados de ser, tienen una relación no desvinculada con Dios, merced a que el acto de ser es el último término resolutorio de los entes, que comporta el llegar al Principio del ser de todas las cosas; pero el acto de ser de los entes, cuya emancipación respecto del Absoluto es imposible, por una parte reenvía al *Esse per essentiam*; —si existen los entes por participación debe existir el *Esse* por esencia— y al mismo tiempo éste es su fundamento causal, aquel por el cual son los entes, es decir, causa en ellos su acto de ser [341]; esa

340. Como confirmación de lo que decimos véase lo que señala MUÑIZ en su interpretación de la cuarta vía: «Hay, pues, en la cuarta vía un doble movimiento: uno ascendente y otro descendente; pero ambos se desarrollan por vía de causalidad eficiente. Por la vía del *bonum, verum et nobile,* y en virtud de la causalidad eficiente, la razón llega a demostrar la existencia del *Summum Verum, Bonum, Nobile* y *Summum Ens.* Por la vía del *esse,* y en virtud de causalidad, también eficiente, la inteligencia desciende del *maxime* ens, a probar que es causa del *esse,* del *bonum,* del *verum* y del *nobile* en todas las demás cosas. En estos dos movimientos, las perfecciones *esse, verum, bonum, nobile* se ordenan entre sí de modo inverso; porque, en el ascendente, se comienza por el *bonum, verum et nobile*, para terminar en el *esse;* mientras en el descendente se pasa del *esse* al *bonum, verum* et *nobile: quod est causa esse, et bonitas et cuiusvis perfectionis*».

341. «'Quod autem dicitur maxime in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis'. Donde noi sappiamo che il 'maximum' è causa

influencia de ser no es otra cosa que participación trascendental del ser: creación. Se comprende así que en muchas de las formulaciones de la cuarta vía, la prueba o demostración de la existencia de Dios y la de la creación no se distingan o estén mutuamente imbricadas; por ellos los textos en que se encuentran esas formulaciones deben ser considerados como textos paralelos y a su luz es preciso explicar el texto de la prueba por los grados de ser de la *Summa Theologiae.*

dei gradi? Dalle medesime riflessioni per le quali è manifesto che igradi implicano un Assoluto. Il primo principio è già implicitamente la verità del secondo, come l'affermazione dell'Essere sussistente è già implicitamente tutta la *theologia naturalis.* Se i partecipanti, infatti, hanno un intrinseco rapporto all'Assoluto, questo si determina come principio e fondamento, come 'quo' i partecipanti sono. Se l'essere dell'ente è 'quo ens est' e tale essere, a sua volta, è essenziale repporto all'Essere sussistente, questo condiziona intrinsecamente, cioè causa (*influit esse*) i partecipanti nel loro essere». NICOLETTI, E., art. cit., p. 83.

Capítulo V

ESSE Y PARTICIPACION

Repetidas veces hemos encontrado en las diversas formulaciones de la cuarta vía expuestas al principio de este trabajo que Tomás de Aquino enuncia la prueba por los grados de ser o bien en términos estrictos de participación o bien en base a la doctrina de la participación. Los textos presentados hacen, a mi juicio, imposible que pueda levantarse duda alguna sobre esa afirmación. También fue aludido ya en alguna ocasión en los capítulos anteriores que el principio platónico de la *perfectio separata* aplicado al principio aristotélico de la «emergencia» del acto se fundamentan en el principio tomista de la participación. Veamos cómo procede Santo Tomás.

En el capítulo anterior, como resultado de la profundización en lo que es y significa el *esse* intensivo tomista, se alcanzó el *Esse Ipsum*, el Ser irrestricto, el *Esse per essentiam* como única perfección pura separada, hasta el punto de que el nombre más propio de Dios es el de Ser: *Deus principalius nominatur per ipsum esse*[342]. El paso fundamental en la prueba por los grados de ser radica —discúlpese la insistencia— en la exacta y profunda caracterización de la noción intensiva de *esse*. Sobre ella se apoya lo que en un sentido amplio puede llamarse dialéctica de la participación. Procedamos con orden y en

342. *In De Div. nom.*, V, lect. 1.

base a la formulación que se encuentra en el Proemio de Santo Tomás al Comentario del Evangelio de San Juan.

Y aunque ya fue registrada más atrás, comencemos por situar de nuevo esa formulación: «Todo aquello que es por participación se reduce a lo que es por esencia como a lo primero y sumo, lo mismo que todo lo encendido por participación se reduce al fuego que es tal por esencia. Como todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en el vértice de todas las cosas que sea por esencia su mismo ser, esto es, que su esencia sea su ser; y éste es Dios, que es la suficientísima y dignísima y perfectísima causa de todo el ser, del que todas las cosas que son participan el ser» [343].

Tres momentos pueden distinguirse en este apretado texto. El primero de ellos es el principio de la *perfectio separata*, ya explicado, y que se enuncia, como puede verse, con las siguientes palabras: todo lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia, como a su primero y sumo, lo mismo que las cosas encendidas se reducen al fuego, que es tal por esencia. Metafísicamente, es necesario que por encima de un ser particularizado, restringido a ser tal ser, participado, exista algo no particularizado, irrestricto, imparticipado.

Ahora bien, —y es el segundo principio, que Fabro llama principio de la participación en su momento estático o constitutivo [344]—, como todas las cosas que son participan el ser, y son entes por participación, es nece-

343. «Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sint participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt participant esse».

344. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 240.

sario que exista algo en el vértice de todas las cosas que sea el mismo *esse* por esencia, es decir, que su esencia sea su ser.

El fundamento real, su principio y causa, del ente por participación es el Ser por esencia. Repárese en que los entes por participación son tales justamente porque participan el ser; por tanto, el *esse* del ente remite al *Esse* separado y éste es el fundamento *in esse* de los entes por participación. Vuelve a ponerse de manifiesto la tríada *ens-esse-Esse,* como la explicitación real de la prueba metafísica por excelencia y el papel que juega el ser como acto en la demostración especulativamente más radical de la existencia de Dios.

Y la conclusión: Y ese es Dios, que es la suficientísima, dignísima y perfectísima *causa totius esse,* del que todas las cosas que son participan el ser; conclusión del texto tomista que Fabro denomina con justeza principio de la participación en su momento dinámico[345]. La participación trascendental, constituyente o causal, del ser se identifica realmente con la creación. No es, pues, ésta un ulterior atributo resultado del despliegue de la propia demostración de la existencia de Dios (si bien por razones didácticas deba así expresarse y nosotros no entrar en ello más de lo que sea estrictamente preciso para lo que aquí nos proponemos), sino que se constituye como punto inseparable del entramado metafísico de la misma demostración de Dios por la cuarta vía. Se trata de una mutua implicación, por cuanto la causalidad trascendental, o del *esse,* es creación *ex nihilo.* El efecto propio de la causalidad trascendental de Dios es el *esse* de todo ente: *Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur*[346]. El *esse* es el primer y propio efecto de Dios;

345. Ibid.

346. *Comp. Theol.*, I, c. 68. Cfr. *C. G.*, III, 66: «Primum autem in omnibus effectibus est esse (...). Igitur esse est proprius effectus primi agentis».

en consecuencia la causalidad trascendental divina es producción *ex nihilo*, pues exterior al ser no hay propiamente ningún término que lo reciba (el ser no es un contenido, sino acto de todo acto; propiamente el *esse* no tiene una esencia, sino que es la esencia quien tiene el *esse*); ni anterior, porque no hay un término a partir del cual pueda ser fabricado, pues el ser está incluído en todo lo que es. El objeto propio de la creación es el ser; la producción del ser *ex nihilo* se llama creación. La emergencia del *esse*, sobre la que se constituye la creación [347] hace que Tomás de Aquino considere mutuamente entreveradas la prueba de Dios por los grados de ser y la creación, como los textos del inicio de este trabajo ponían de manifiesto.

El núcleo de la prueba estriba, pues, según ese texto, en lo siguiente: puesto que existen los entes por participación, debe existir el Ser por esencia —*et hoc dicimus Deum* —como causa primera de toda la realidad [348]. De lo que se tratará entonces es de probar:

a) la existencia de los entes por participación, o si se quiere, que sólo Dios es por esencia y todo lo demás es ente por participación.

b) que el Ser por esencia es causa de los entes por participación [349]: Dios como *causa totius esse.*

347. A la explicación de ese aserto está dedicado gran parte del trabajo citado de H. J. THIBAULT, *Creation and Metaphysics.*

348. FABRO, C., ibid.: «In forma indiretta: poiché esistono gli enti per partecipazione, deve esistere l'Essere per essenza ch'è Dio, come prima causa di ogni realtá. I passagi che l'argomento sottintende non devono sollevare più difficoltà di principio».

349. Así lo ha visto N. del PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo 1911, p. 231, aunque no proceda en último término en base a la doctrina de la participación, sino basado en el principio aristotélico recogido por Santo Tomás *quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis:* «Ad perfectam ergo intelligentiam huius viae quartae requiritur, quod demonstretur etiam quod solus Deus est ens per essentiam et cetera omnia sunt entia per participationem. Exinde namque verificabitur omni ex parte illud principium:

A esos dos apartados corresponderá la articulación de este capítulo. Cada uno de ellos lleva un excurso directamente relacionado con la cuestión que se trata; así, en el primero se aborda el tema de la unidad y multiplicidad del recorrido metafísico hacia Dios, y en el segundo se hacen unas breves referencias críticas sobre la dialéctica y la analogía en la prueba por los grados de ser.

A. *La existencia de los entes por participación.*

En el primero de esos dos puntos señalados (sólo Dios es *per essentiam*; todo lo demás es ente por participación) se encuentra el núcleo de la metafísica tomista. Vamos a tratar de resumirlo, procurando lo más posible no apartarnos nunca de las consideraciones que Tomás de Aquino hace en las diversas formulaciones de la cuarta vía y en función de ella.

¿Qué se quiere decir cuando se afirma la existencia de los entes por participación? ¿De dónde arranca la consideración que nos permite conocer y nombrar a un ente con el sobrenombre de participado?

El punto de partida de todo conocimiento es la experiencia. Y lo primero que manifiesta la experiencia de la realidad que me envuelve —también yo estoy incluído en esa realidad— es que las cosas son. Todos nuestros conocimientos versan sobre cosas existentes, ya que el objeto del conocimiento es el ente[350]. El ente es lo primero que se encuentra en el principio del conocimiento intelectual, y ello tanto en el conocimiento espontáneo y el científico en general como en el metafísico. «El conoci-

Quod est maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. Etenim, cum Deus sit *esse* secundum totam suam naturam, est maximum in omni genere bonitatis et nobilitatis et perfectionis; ac perinde causa omnium, de quibus ens praedicatur».

350. «Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus, obiectum enim cognitionis est ens». *In de Div. Nom.*, I, lect. 2.

miento espontáneo, igual que el científico en general y que el metafísico en particular, no tiene por objeto un ente ideal, sin consistencia real, sin intrínseca capacidad de suscitar amor. Su objeto es lo que tiene un acto de ser, lo que es»[351]. El ente es lo primero que capta la inteligencia, es lo primero conocido, en lo que todos los demás conocimientos se resuelven. Es algo que repite Tomás de Aquino de una forma que da la impresión de que no sabe cómo inculcarla[352]. Ello es así porque, como ha señalado Rassam, de la comprensión de esa simple afirmación pende toda la metafísica tomista, tanto el análisis de la realidad como las pruebas de la existencia de Dios[353]. Precisamente la reflexión intensiva sobre el ente conducirá al hombre a través de un proceso especulativo hasta Dios. El hombre por su inteligencia es *capax entis*, y por eso, *capax Dei*, si bien el logro y culminación de la prueba de la existencia de Dios requiere un proceso discursivo, que tiene como puntos capitales el esclarecimiento del ente por medio de la fundamentación en su ser y, desde éste, el trascender hasta el fundamento del ser del ente.

Lo primero conocido es el ente singular y concreto. El ente es lo que es[354]; y la primera aproximación al ente singular y concreto nos manifiesta dos cosas; primera, que se conoce que de hecho es o existe; y segunda, que es algo, tal, al menos de modo confuso nos manifiesta lo que es. Lo que es recibe el nombre de esencia, y

351. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 49.

352. «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens». *De veritate,* q. 1, a. 1; «Primum enim quod in intellectu cadit est ens», *De Potentia,* q. 9, a. 7 ad 15; «Nunquam potest intelligi intelligibile secundum hanc rationem nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus». *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 1 ad 2; cfr. *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a.3; *S. Th.,* I, q. 79, a. 7; *In IV Metaph.,* lect. 6, etc. Sobre este tema puede verse CANALS, F., *Para una fundamentación de la metafísica,* Barcelona 1968, pp. 33-52.

353. Cfr. RASSAM, J., *La métaphysique de Saint Thomas,* París 1968, p. 1.

354. «Ens sive quod est». *In IV Metaph.,* lect. 1; «Id quod est, id est ens». *In I Phys.,* lect. 3.

aquello por lo que es lo denominamos ser *(esse)*. La aprehensión del ente muestra una composición de sujeto y acto; el ente es plexo de sujeto y acto de ser.

Aunque en la captación del ente se verifica esa duplicidad de principios, sin embargo muy distinto es el valor de cada uno de ellos, si bien ambos sean imprescindibles para la constitución del ente. Pues acontece que propiamente el fundamento del *ens* radica en el *esse*; al acto de ser corresponde el carácter primordial. Ello es así hasta el punto que el mismo nombre de ente, según Tomás de Aquino, no procede de alguna relación, sino del mismo ser[355]. Primaria o primordialmente el ente menta el acto de ser puesto que es el *esse* quien hace ser en acto a todo lo que es, es el acto de todo acto: el *esse* es el fundamento del ente. A mi juicio, es por la citada primordialidad por donde debe rastrearse que Dios pueda ser denominado ente, como Santo Tomás lo hace en frecuentes ocasiones; naturalmente que, con la profundización metafísica, Dios no debería ser considerado como un ente, es decir, como un plexo de sujeto y acto, como son todos los entes que caen en el campo que nuestra experiencia abarca, sino que es Puro Ser, como se nos mostró en el capítulo anterior; y sin embargo Tomás lo denomina ente, pero con la precisa delimitación de que, en rigor, el ente se predica esencialmente sólo de Dios, porque el ser divino es un ser subsistente y absoluto, mientras que de cualquier otra creatura, por no ser su ser sino que está compuesta de esencia y ser, el ente se

355. «Nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione sed ab esse». *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4 ad 1; «nomen entis ab esse imponitur». *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3; *C. G.*, 1, 25. Para la fundamentación del *ens* en el *esse*, y a partir de ahí, la deducción de los trascendentales y los primeros principios, puede acudirse a C. FABRO, *The trascendentality of ens-esse and the ground of Metaphysics*, en «International Philosophical Quarterly» 6 (1966), pp. 389-427, y del mismo autor *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, en «St. Thomas Aquinas Commemorative Studies», Toronto 1974, vol. II, pp. 423-457.

predica por participación[356]. O mejor, Dios puede denominarse ente porque es su mismo ser y la criatura es ente pero no porque sea su ser, sino porque lo participa[357]. Se trata de una confirmación más de la fundamentación del *ens* en el *esse*.

Como consecuencia de la primaria noción de *esse* alcanzada —aquello por lo que un ente es— puede deducirse ya que el ente es limitado en cuanto realidad, en cuanto ente, justamente porque no es únicamente ser sino que tiene, en diversos aspectos, posibilidad de ser: no es ser, sino que tiene un modo de ser; no es pura realidad, sino cierto grado de realidad. De ahí que podamos decir que el *esse* del ente no se identifica con el ente, sino que el ente tiene *esse*. La naturaleza de las cosas no son el ser que tienen. Es lo que afirma Santo Tomás en el inicio de una de las primeras formulaciones de la cuarta vía reseñadas[358], donde pone de manifiesto que el ente no es su ser, sino que lo tiene. La entidad se encuentra en todas las cosas; sin embargo, las cosas no son el mismo ser que poseen, ya que si así fuera el *esse* entraría en el concepto de cualquier quididad, lo cual es falso, porque la quididad de cualquier cosa se entiende sin entender si ésta existe. El ente, pues, no es su *esse* sino que es *habens esse*.

Es un *esse* el de el ente que es parcial, ya que no es todo el ser, ni intensivamente porque es *esse* de una quididad concreta, ni extensivamente, porque hay otros en-

356. «Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse». *Quodl.*, II, q. 2, a. 1.

357. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3: «Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans».

358. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1: «Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit».

tes que también poseen el *esse*. De donde puede decirse que el *ens habet esse partialiter*, o lo que es igual, que el ente es por participación [359]. Por eso en el comentario al *De Causis* señala Tomás de Aquino que se llama ente a aquello que participa de modo finito el ser [360].

Participar es como tomar una parte, explicita Tomás al darnos la etimología de la palabra: *Est autem participare quasi partem capere* [361]. Se ha hecho notar que «en esta definición etimológica (...) la expresión *quasi*, que viene a restar dependencia literal de la etimología latina directa, aporta una amplitud notable a la significación del término. El sentido del *quasi* es bastante claro, si se tiene en cuenta que (...) sólo en el orden de la cantidad la participación se realiza propiamente por la comunicación de *una parte*, ya que sólo en ese orden se pueden considerar partes realmente distintas (después de la división) de un todo, distribuídas independientemente» [362]. Lo que se pretende indicar es que en el orden metafísico no cabe emplear ese sentido material de tener una parte, sino que es preciso entender la participación con el preciso significado advertido antes de un *habere partialiter* por contraposición al *habere totaliter*.

De modo general, pues, participar es tener parcialmente lo que en otro se encuentra sin restricción. Es lo que repite Tomás de Aquino en muchos lugares; veamos algunos textos:

«Lo que es totalmente algo no lo participa, sino que es eso mismo por esencia. Y a lo que no es totalmente algo, sino que tiene otra cosa añadida, propiamente se

359. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4: «quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem».

360. *In De Causis*, lect. 6: «Ens autem dicitur id quod finite participat esse».

361. *In Boeth. de Hebd.*, lect. 2; cfr. también *In Ep. ad Hebr.*, c. 6, lect. 1.

362. OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona 1972, pp. 42-43.

le denomina participado (se dice que participa); al igual que si el calor fuese calor existente por sí, no se diría que participa el calor ya que no habría nada en él sino calor; y el fuego, como es algo distinto del calor, se dice que participa el calor»[363].

«Participar es como tomar una parte; y por esto cuando alguien recibe particularmente lo que pertenece a otro universalmente, se dice que participa de aquello»[364].

«Participar no es otra cosa que recibir algo de otro parcialmente»[365].

Tener de modo particular algo que en otro se encuentra sin restricción, totalmente. A ello son paralelas estas afirmaciones: tener de modo limitado lo que en otro se encuentra de manera ilimitada, o tener imperfectamente lo que otro tiene de modo perfecto[366].

Señalemos para terminar estos brevísimos apuntes en torno al significado del ente por participación en la doctrina tomista que hay dos modos fundamentales de participación[367]: participación predicamental, en la que

363. *In I Metaph.*, lect. 10: «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi: quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero qui est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem».

364. *In Boeth. de Hebd.*, lect. 2: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud». Cfr. *In Ep. ad Hebr.*, VI, lect. 1.

365. *In de Caelo et mundo*, II, lect. 18: «Nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere».

366. *In Ep. ad Col.*, c. 1, lect. 4: «Participative (scilicet aliquid convenit alicui) quod excedit suam naturam sed tamen aliquid de illo participat, sed imperfecte».

367. Suscribo de buen grado estas palabras de OCÁRIZ, F., o. c., pp. 43-44: «Si nos limitásemos a hacer un inventario de las diversas participaciones que pueden encontrarse en los textos del Santo, podríamos hacer una compleja división entre distintos tipos de participación: participación material, participación formal, participación virtual, participación trascendental, participación por esencia, participación de composición, de semejanza, etc.:

lo participado se encuentra en todos los participantes según todo su contenido esencial y lo participado no existe más que en los participantes, como por ejemplo los individuos participan de la misma especie; y una participación trascendental, en la que lo que se participa existe, por así decirlo, «fuera» de los participantes, y estos no lo tienen más que en diversos grados, como por ejemplo los accidentes participan del ser de la sustancia. Los textos de Santo Tomás son tan claros que merecen la pena transcribirlos por entero y sin exégesis posterior:

«Algo se predica de otro de dos maneras: esencialmente o por participación; la luz se predica participadamente del cuerpo iluminado, pero si existiere alguna luz separada se predicaría de ella esencialmente. Según ésto, debe decirse que el ente se predica esencialmente sólo de Dios, porque el ser divino es ser subsistente y absoluto; de cualquier creatura, en cambio, se predica por participación, pues ninguna creatura es su ser sino que tiene ser (...) Cuando algo se predica de otro por participación, ha de existir en él algo además de aquello que se participa; por esta razón en cualquier creatura, es distinto la creatura que tiene el *esse* y el mismo *esse* que tiene (...). Algo puede participarse de dos maneras. Una, como siendo de la misma sustancia del participante, y así el género es participado por la especie. De esta forma el *esse* no es participado por la criatura, ya que participar de ese modo pertenece a la sustancia de la cosa y entra en su definición. Y como el ente no entra en la definición de la criatura, porque no es género ni diferencia, es participado como algo que no concierne a la esencia» [368].

una división tan compleja como inútil, por no responder en absoluto al pensamiento de Santo Tomás; sería, sí, un inventario —quizá incluso correcto— de participaciones, pero no penetraría en el núcleo de la cuestión al perderse precisamente el centro de la síntesis tomista, y la misma noción de participación perdería toda su fuerza y valor teorético, no sería unificadora; reduciendo el pensamiento de Sto. Tomás a algo simplemente descriptivo».

368. *Quodl.*, II, q. 2, a. 1.

Como puede observarse, —y después de lo dicho en capítulos anteriores es innecesario explicarlo—, la participación predicamental tomista corresponde al momento aristotélico de la inmanencia de la forma en los seres sensibles, y la participación trascendental corresponde al momento platónico en la que «los participantes tienen en sí una *similitudo degradata* del participado que subsiste en sí, fuera de ellos o como propiedad de un subsistente superior; es decir, como formalidad pura y subsistente en plena posesión de sí» [369].

La participación del *esse* es participación trascendental. Decir que el ente es por participación es decir que tiene un *esse* participado. Y por ello en el capítulo anterior se denominaba *esse* separado a Dios, que es *esse* subsistente que existe «fuera» o aparte de los que lo participan, es decir, los entes.

Pero prosigamos. Es doctrina tomista que en toda participación, el participante y lo participado, el sujeto que participa y la perfección participada, se relacionan como se relacionan la potencia y el acto. Se trata de algo que Santo Tomás explica reiteradamente: *Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum* [370]; *Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius* [371]. También por aquí puede rastrearse aquella convergencia, a la que se aludió en el capítulo precedente, de los dos principios platónico y aristotélico.

Tomás explica esa relación del participante a lo participado según la estructura potencia-acto de la siguiente manera. Todo lo que no es Dios que es su mismo ser, debe poseer el ser participado. El primer ser, que es Dios, es acto infinito, puesto que contiene en sí toda la plenitud de ser no sujeta a ninguna clase de género o especie. Por esto, su ser no está inserto en alguna naturaleza que

369. OCÁRIZ, F., o. c., p. 44.
370. *Quodl.*, III, q. 8, a. 20.
371. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4. Cfr. *De substantiis separatis*, c. 3; *Comp. Theol.*, I, c. 124.

no sea su ser, porque si así ocurriera se limitaría a aquella naturaleza. Pero eso sólo puede ocurrir en Dios; lo que acabamos de decir del Ser, acto infinito, no puede afirmarse de ningún otro. Todo lo que está después de Dios, al no ser su mismo *esse*, lo tiene recibido en algo que a su vez limita el mismo *esse*. Consecuencia de ello es que en cualquier cosa creada, una cosa es la naturaleza que participa el *esse* y otra el mismo *esse* participado; y puesto que cualquier cosa participa por asimilación del primer acto, en cuanto que posee el *esse*, es necesario que que el *esse* participado en cualquiera se refiera a la naturaleza que participa de él, como el acto a la potencia [372].

La última razón de lo que se acaba de explanar estriba, como ha observado Montagnes [373], en que la perfección participada no puede constituir por sí misma el sujeto que participa. Es decir, no hay participación del acto sin una potencia proporcionada, pues recibir algo es tener efectivamente algo para lo que se estaba en potencia de recepción. De ahí que toda sustancia que no sea la primera —afirma Tomás— participa del ser, pues «todo participante está compuesto de participante y de participado, y el participante está en potencia respecto a lo participado: pero posterior a la primera sustancia simple hay potencia de ser» [374]. Todo ser compuesto exige ac-

372. *De spirit. creat.,* a. 1. «Oportet in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum; quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius, non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Hoc autem non potest dici de aliquo alio (...). Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum; et cum qualibet res participat per assimilationem primum actum in quantum habet esse: necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam». Cfr. también *De Anima,* q. un., a. 6 ad 2; *Quodl.,* III, q. 8, a. 20.

373. MONTAGNES, B., o. c., p. 54.

374. *In VII Physic.,* lect. 21.

to y potencia, que se corresponden como perfección participada y sujeto participante; únicamente Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito, mientras que en todas las demás sustancias, aunque no tengan una estructura de materia y forma, hay composición de acto y potencia, o, si se quiere, de forma y ser participado [375].

La doctrina metafísica del acto y de la potencia pone de manifiesto que el acto, de suyo, dice perfección, pues *acto* es *ser*: lo que es, es acto, en cuanto es; *per se*, el acto no dice relación a una potencia, no incluye limitación alguna; el acto se limita únicamente cuando se recibe en una potencia; con palabras de Tomás de Aquino: *nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est vis receptiva* [376]. La participación del acto por la potencia conduce a la consideración de que no todos los entes pueden ser en acto y potencia, sino que deben tener como fundamento el Acto Puro (primera vía).

La relación de sujeto participante y perfección participada es, pues, una relación de potencia a acto. Pero es preciso reparar en que si por una parte no existe participación del acto sin una *vis receptiva* proporcionada, por otra lo que se recibe en cuanto recibido es acto, es decir, perfección, respecto a la potencia del recibir del recipiente. Por ello afirmaba Tomás de Aquino en un texto registrado más atrás que en cualquier criatura es distinto la criatura que tiene el *esse* y el mismo *esse* que posee, y ello como resultado de que cuando algo se predica de otro por participación es preciso que exista en él algo además de aquello que se participa; el *esse* participado, por tanto, se refiere a la esencia que participa de él como el acto a la potencia. En la composición y al mismo tiempo distin-

375. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4: «Unde solus Deus qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est, et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est».

376. *Comp. Theol.*, I, c. 18.

ción real de *esse* y esencia en todas las creaturas, el *esse* es acto, y la esencia, potencia.

De estas someras observaciones puede concluirse, en una mayor profundización de la doctrina de la participación sintéticamente enunciada más arriba, que participar no es simplemente tener o poseer *partialiter* la formalidad que en otro subsiste *totaliter*; es también, y sobre todo, tener parcialmente el acto que otro tiene plenamente. «La limitación de la perfección participada en el sujeto que la recibe no consiste solamente en una semejanza deficiente, en una aminoración formal; comporta una composición de acto participado y de potencia receptora. La perfección participada es el acto de un sujeto en potencia que la recibe, y está limitada a la medida de ese sujeto»[377].

Brevemente: todo ente participado, exije en sí la interna estructuración de la potencia receptora y del acto que recibe. El acto o perfección recibida es limitado por la potencia que lo recibe —por sí mismo el acto no puede ser limitado: es acto sin más, como más atrás fue puesto de relieve, y puesto que la potencia no es única, de manera graduada—[378]. Por ello afirma Tomás de Aquino que los actos recibidos se diversifican según la naturaleza de la potencia, puesto que ésta, receptora del acto, es preciso que se adecúe a él[379].

La traslación de esa doctrina a la última composición de lo real concreto —esencia y ser— supone algo que frecuentemente no es advertido en su plenitud. Ciertamente las cosas no se distinguen entre sí por tener ser, puesto que en eso todas coinciden; la *talidad* de las cosas está del lado de sus diversas naturalezas. Sin embargo, ese aserto requiere ser entendido con la siguiente delimitación, que por su importancia no bajamos a nota: *res propter hoc differunt quod habent diversas naturas qui-*

377. MONTAGNES, B., ibid.
378. Id. pp. 55-56.
379. Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 1.

bus acquiritur esse diversimode[380]. Para Santo Tomás, las cosas no se distinguen exclusivamente por sus esencias respectivas, sino porque adquieren el ser de modo diverso; de ahí que el *esse* de un hombre y el de un caballo no es el mismo, como tampoco lo es el de este hombre y el de aquél[381]. Como acertadamente señala Rassam[382], la esencia no es un principio de diversificación más que por su relación al acto de ser; en consecuencia, si bien las cosas tienen parentesco por el ser que poseen en común, se diferencian también por el mismo ser que confiere a cada una su propia actualidad. Los entes son en la medida en que participan del *esse*; el acto de ser —perfección por antonomasia— es ilimitado mientras no se recibe en una potencia; quiere decirse que de suyo tiene valor infinito, o mejor, implica infinitud, puesto que en cuanto tal no está limitado por nada. También de este modo se pone de nuevo de manifiesto la primacía ontológica del *esse*, el cual puede participarse según las diversísimas capacidades o potencias que son las distintas y diferentes esencias, *potentiae essendi*, que son a su vez la intrínseca medida del *esse* en los entes[383].

Reiteradamente señala Tomás de Aquino que los diversos grados de entes se constituyen por los diversos modos de ser[384], que dan lugar a la jerarquía ontológica de los seres, más o menos perfectos en la medida en que participan más o menos del *esse*, de la perfección del *esse* que pertenece a Dios *per essentiam*[385], ya que todo lo que

380. *C. G.*, I, 26.

381. «Non idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis». *S. Th.*, I, q. 3, a. 5.

382. RASSAM, J., o. c., pp. 21-22.

383. «What has to be kept in perspective is the ontological primacy of *esse*. Then *esse* appears as the basic reality which all things share in various degrees. Essence is the intrinsic measure, in a being, of its *esse*. *Esse* is act; essence, potency». THIBAULT, H. J., o. c., p. 46.

384. «Ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium». *C. G.*, I, 50.

385. Cfr. MONTAGNES, B., p. 56.

tiene alguna perfección es tanto más perfecto cuanto más plenamente la participa [386] y todas las cosas que participan el ser del Ser no lo participan *secundum modum essendi*, tal como se encuentra, irrecepto, en Dios, sino particularizadamente, es decir, según un cierto modo de ser determinado, restringido por la esencia en que se recibe [387]: el ser participado se limita a la *vis receptiva* del participante.

En seguimiento de Montagnes, puede inferirse que entre Dios y las criaturas hay una cierta comunidad de naturaleza, a saber la «naturaleza» del ser: «A la manera que este hombre singular participa de la naturaleza humana, así también todo ente creado participa, como si dijéramos (*ut ita dixerim*), de la naturaleza del ser» [388]. Sin embargo, utilícese esa expresión de la *natura essendi* como naturaleza común en su recto sentido; el mismo Santo Tomás en este texto citado señala la restricción: *ut ita dixerim*; quiere decirse que para expresar la comunicación del ser puede ser empleada, aunque de suyo la comunidad de naturaleza implica univocidad [389]. Precisamente la participación excluye toda univocidad de la *natura essendi*. Por una parte, el ser por participación es aquel ser que recibe el *esse* sin que pueda identificarse consigo mismo; tiene semejanza con el *ipsum esse*, y según su medida de ser será su grado de semejanza. Y al mismo tiempo desemejanza, ya que el ser por participa-

386. «Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est». *C. G.*, I, 43.

387. «Ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae». *De Subst. separ.*, c. 8.

388. *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1.

389. MONTAGNES, B., o. c., p. 57, nota 92.

ción está limitado por la potencia que lo recibe; pues la esencia de cualquier ente se comporta respecto al *esse* que participa, como hemos visto, igual que la potencia receptora respecto al acto que recibe[390]. El acto de ser se multiplica y se diferencia en tanto que hay potencias para recibirle, proporcionándose a cada una de ellas. Y poseyendo el acto prioridad tanto desde el punto de vista de la participación como de la eficiencia, la relación de lo creado a Dios es la del efecto a su causa y la de la potencia al acto[391]. Y es esa misma relación la que lleva consigo la desemejanza entre los seres y Dios. El ser que subsiste en Dios sin restricción se comunica en virtud de la causalidad divina de manera más o menos limitada, a la medida de cada naturaleza[392]. Participación intrínseca del *esse* y diversa participación del ser: he ahí los motivos que nos religan a Dios, como intrínsecamente dependientes del *Esse per essentiam,* y al mismo tiempo nos hace radicalmente diferentes, por cuanto la desemejanza es mucho mayor que la semejanza, ya que se trata de la diferencia existente entre el *Esse subsistens,* Puro Ser simplicísimo, y los entes compuestos de esencia y *esse.*

Puede comprenderse ahora bien por qué Santo Tomás partía de los grados de ser. No se olvide que el punto de partida de la cuarta vía en su primera resolución mostraba la consideración de los grados de ser, gradación de seres que procedía de su mayor o menor perfección. Los seres corporales son imperfectos porque, sujetos al mo-

390. He aquí otro texto: «Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet subtantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est». *C. G.,* II, 53.

391. MONTAGNES, B., id., pp. 56-57. Un texto tomista en que este autor apoya esa afirmación es *S. Th.,* I, q. 12, a. 1: «Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentiam ad actum».

392. Cfr. MONTAGNES, B., ibid.

vimiento y sometidos a sus dimensiones, están recibidos en una materia [393]. Por encima de la consideración de los seres materiales, podemos realizar la consideración de esos seres ya no como materiales, sino en tanto que seres. La consideración de seres determinados nos lo muestra perfectos, pero no absolutamente, sino según su esencia; la perfección que tienen, la poseen contraída, restringida, determinada o limitada por la esencia, esencia que es tal y no otra [394]. La asunción del *esse* por la esencia hace posible la existencia de entes que no son puro ser; sin embargo —lo tenemos ya claro— no se trata de una asimilación del *esse* a la esencia, sino en todo caso al contrario: una reducción de la esencia al ser. De otro modo, la ruta hacia el esencialismo es inevitable. Y por eso la originalidad propia de Tomás de Aquino en su concepción de Dios como Acto puro subsistente de Ser no consiste en que la existencia pertenezca necesariamente a la esencia, sino que «la entera esencia de Dios *no es otra cosa que* el puro ilimitado acto de ser que contiene por naturaleza todas las posibles perfecciones. Esto no es una reducción de la existencia a la esencia, como en otras tradiciones, sino justamente lo contrario: una reducción de la esencia a la existencia» [395]. Esas «tradiciones» no son sólo las doctrinas esencialistas que ad-

393. Es lo que afirmaba una de las formulaciones vistas. Cfr. *In. I Sent.*, d. 3, *div. prim. part. text.*: «Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum (...). Ergo ultra species mutabiles, sicut animae et angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et inmobile et omnino perfectum, et hoc est Deus». Véase también: *De Pot.*, q. 6, a. 6: «Oportet enim ante esse determinatum et particulatum, praexistere aliquid non particulatum... Unde, cum esse et reliquae perfectiones et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptae, oportet praeexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat».

394. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, obj. 2 *contra:* «Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus».

395. NORRIS CLARKE, W., *What cannot be said in St. Thomas 'Essence/existence doctrine,* en «The new Scholasticism» 48 (1974), p. 24.

mitan el argumento ontológico como prueba radical de la existencia de Dios, sino también las que de un modo u otro ponen a Dios como ser necesario (así Escoto, Suárez, Spinoza, e incluso Kant en su crítica a la teología natural anterior)[396] siendo ese el constitutivo más propio de Dios. Lo cual, como es lógico, no quiere decir que Dios no sea un ser necesario, sino simplemente que no es lo más propio de Dios; esto debe ser retrotraído al Ser. Cuando se afirma que Dios es el *Esse* —separado, *simpliciter*— no cabe, especulativamente, decir más; un *plus ultra* racional del entendimiento y el hablar humanos no es posible.

Por consiguiente, no puede decirse que la existencia de grados de ser se produzca propiamente como resultado de la absorción del *esse* por la esencia, sino que más bien la gradación de los seres proviene de su diversa participación en el *esse*, si bien los seres participan más o menos en el ser precisamente porque tales seres son de tal esencia[397]. Que un ser sea graduado quiere decir, por tanto, que es de tal esencia. Pero hemos visto que un ser es porque ejerce del modo que sea el acto de ser; cuando Santo Tomás nos habla de grados de ser expresándolos por las diversas participaciones de *esse*, lo que hace es incluir la esencia, si se nos permite hablar así[398]. Pero después de todo lo indicado en éste y en los capítulos anteriores se comprende perfectamente por qué Santo Tomás se expresaba en grados de ser: porque los consideraba como diversas participaciones del *esse*. Permítasenos concluir este punto con Couesnongle[399]: «Esta manera de ha-

396. Cfr. id., pp. 23-24.
397. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1: «Omnia diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecta». *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2: «Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participat quod non est idem quod ipsa sunt, et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quaecumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo, sed defectus essendi sit a seipso».
398. Cfr. COUESNONGLE, V., art. cit., p. 258.
399. Ibid.

blar tiene la ventaja de integrar y sobre todo de designar inmediatamente lo que hace que el ser considerado sea ser; es tomar el ser en todo lo que es, concretamente, realmente; es también designar en el ser graduado lo que hay de más formal, de más perfecto, lo que hay en él de más 'actual', el *esse.* De este modo se consideran los grados de ser de la manera más inmediata y concreta posible (...) y también la más profunda».

El ente es lo que tiene un acto de ser, lo que ejerce el *esse,* que es un participado diverso para cada uno de los entes. De nuevo se hace patente la importancia de la noción de *esse* intensivo como el motor de la prueba por los grados de perfección que rastreamos en las cosas. Los seres son más o menos perfectos, repetimos a modo de corolario, *secundum diversam participationem essendi.*

La composición real de esencia y ser en toda criatura, a la que venimos aludiendo, es la verdad central de la metafísica tomista. Y esa tesis capital está guiada por la verdad fundamental de la noción de participación [400]. Después de alguno de los textos aportados en este capítulo, casi sería innecesario hacer referencia a que esa composición y distinción real entre esencia y ser en las criaturas es algo que corresponde a *todas* las criaturas, a todos los seres que no son el mismo Dios. Sin embargo, por lo que a continuación se afirmará, permítasenos insistir en que esa composición y distinción real se da también en las sustancias espirituales, que aun siendo formas puras, poseen distinción real de participante y participado, de potencia y acto, o si se prefiere, de *essentia* y *esse.* Presentamos mostrencamente algunos textos de Tomás de Aquino; después de toda la doctrina explicada considero que no pueden izarse dudas respecto a su significado. Aparte del texto citado más atrás del *De Spiritualibus creaturis,* a. 1, en que expresamente se afirmaba que en toda substancia espiritual creada *oportet esse duo, quo-*

400. FABRO, C., *L'uomo...,* p. 241.

rum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, y el texto del quodl. II, q. 2, a. 1, véanse:

"Siempre que se hallen dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación existente entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la sustancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la sustancia misma y su ser, que no es la misma sustancia como ya se demostró, puesto que el ser es el complemento de la sustancia existente, ya que cualquier cosa está en acto en cuanto tiene ser. En consecuencia, en cualquiera de las sustancias señaladas hay composición de acto y potencia"[401].

"Todo participado se compara al participante como su acto. Toda forma creada subsistente por sí es preciso que tenga el ser participado, puesto que incluso la misma vida, y todo lo que así se considere, participa el mismo ser, como afirma Dionisio. Pero el ser participado está limitado a la capacidad del que lo participa. De ahí que sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito; y en cambio, en las sustancias intelectuales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y *esse* participado. Por eso algunos dicen que están compuestas de 'aquello por lo cual es' (*quo est*) y de 'lo que es' (*quod est*), pues, en efecto, el mismo ser (*ipsum esse*) es aquello por lo cual una cosa es"[402].

"Dado que el cuerpo celeste no está compuesto de materia y forma, es preciso sin embargo poner en él la potencia de ser. En efecto, es necesario que toda sustancia simple subsistente sea su propio ser o participe en el ser. Ahora bien, la sustancia simple que es el mismo ser subsistente no puede ser más que una, lo mismo que si hubiese alguna blancura subsistente no podría ser más que una. En consecuencia, toda sustancia posterior a la sustancia primera simple participa el ser. Todo lo que participa se compone de participante y participado, y el participante está en poten-

401. *C. G.*, II, 53.
402. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4.

cia a lo participado; luego cualquier sustancia simple posterior a la primera sustancia simple tiene potencia de ser (*potentia essendi*)" [403].

Finalmente, en el *De Substantiis separatis* —que, como ha sido ya advertido, corresponde al último período de la especulación tomista—, hay una serie de textos en que, al hilo de la exposición de la armonía platónico-aristotélica y el reconocimiento y profundización de la estructura de las sustancias espirituales, Tomás de Aquino subraya con fuerza la composición de todo lo que no es el primer Ser. También es mérito de Fabro [404] haber subrayado la relevancia de esos textos que constituyen una síntesis adecuada de lo que aquí se pretende indicar. Procedemos *per summa capita*. Al poner de manifiesto el segundo punto de la convergencia de Platón y Aristóteles (a saber, respecto a la naturaleza de las sustancias espirituales), se indica que éstas aun no teniendo materia, sin embargo no están inmunes de la composición de potencia y acto, pues son entes participados y todo ente participado es preciso que posea una estructura de potencia y acto [405]. Más adelante, la contraposición fundamental entre el único *Esse* puro simplicísimo y todos los demás entes radica en la estructura que éstos poseen; todo lo que es, tiene ser; y no pudiendo el *ipsum esse* ser más que uno solo, todo lo que no es el primer ser posee el ser como acto y la sustancia de la cosa que tiene el ser como potencia receptora de ese acto que es el ser [406]. En fin, todo

403. *In VIII Physic.*, lect. 21. Véanse otros textos en el artículo de FABRO, C., *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, en *Esegesi tomistica*, cit., pp. 109-136.

404. Cfr. *L'uomo...*, pp. 241-242.

405. «Uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia inmunes; non tamen eas esse inmunes a compositione potentiae et actus: nam omne participans ens, oportet esse compositum ex potentia et actu». *De Substantiis separatis*, c. 3.

406. «Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum et ipsum esse, tamquam actus; et substantia rei habens esse, tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse». Id., c. 8.

lo que no posee el ser subsistente por sí —y éste exclusivamente es Dios— lo tiene por participación, y por eso todo lo que no es Dios (incluídas las sustancias puramente espirituales) debe ser denominado como ente por participación (*necesse est omnia alia quae sunt sub ipso esse quasi esse participantia*)[407].

Con esto se está en condiciones de poder afirmar que ha sido alcanzado lo que nos proponíamos como primer punto de este capítulo: la existencia de los entes por participación. Pues, en efecto, por participación son todos los entes que son sin ser el ser, que tienen un *esse* fundado; el estatuto determinado o carácter propio de toda criatura estriba en que tiene el *esse* no de un modo pleno, sino fragmentado, no poseído en totalidad sino parcialmente, en que tiene un *esse por participación.* «Tales son todas las cosas corporales o espirituales en cuanto precisamente son todas finitas o limitadas en el orden formal como las sustancias corpóreas o al menos en el orden del *esse* como lo son también las sustancias espirituales, dado que cada una de ellas —aunque sea una 'forma pura'— no es la plenitud de ser sino que es lo que es según su particular naturaleza»[408]. La esencia es actuada por el *esse,* pero a su vez constriñe al *esse* a ser un *esse* de algo determinado, y por tanto, impropio y precisado —con ineludible necesidad— de fundamentación. La consideración de la existencia de entes por participación comporta la exigencia del *Esse per essentiam* como fundamento del *esse* de los entes.

Unidad y multiplicidad del recorrido metafísico hacia Dios.

De lo anterior puede desprenderse que la cuarta vía se constituye como la vía metafísica por excelencia, por

407. Id., c. 9.
408. Fabro, C., id., p. 240.

cuanto en el ascenso metafísico desde las criaturas a Dios tal como se expresa en la prueba por los grados de ser se proporciona de forma más prístina el paso del ente al ser y del ser al Ser, en lo cual consiste el fondo común de toda demostración de la existencia de Dios. Si cualquier prueba metafísica del Absoluto supone el paso de lo finito al Infinito, como afirma Hegel [409], en las vías tomistas ese tránsito se encuentra realmente expresado en la cuarta. El resorte secreto de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, como lúcidamente arguye Gilson [410], estriba en la distinción entre esencia y ser; el desarrollo de esta doctrina, núcleo de la metafísica de Tomás de Aquino, tiene su específico lugar y cumplido tratamiento en la cuarta vía [411]. Se trata del itinerario metafísico por antonomasia.

No puede olvidarse que las vías o caminos para ascender al Absoluto tal como Santo Tomás las propone «son específicamente distintas unas de otras, gozando cada una de ellas de plena autonomía y, en principio, de igual eficacia probativa. Sin embargo, pueden ser reducidas y sintetizadas materialmente en una» [412]. Cabe el compendio

409. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* parag. 50, ya citado.

410. Cfr. GILSON, E., *Le thomisme,* cit., p. 120.

411. El papel que juega la distinción de esencia y ser en la prueba por los grados es el norte de todas las explicaciones que sobre la vía realiza COUESNONGLE, V., art. cit. Véase este texto que sintetiza su postura, pp. 270-271: «Il est plus intéresant pour nous de montrer comment le fondement de la *quarta via* met en lumière et la distintion d'essence et d'existence, et la nécessité de l'existence de Dieu. Étant donné ce qu'est l'être, nous avons dit que l'être gradué et limité ne peut exister par soi, ce qui signifie que son essence n'est pas son existence; il doit être par un autre que soi, qui existe par soi, et donc l'essence soit d'exister. La distinction d'essence et d'existence est vraiment au coeur de notre *quarta via* pour autant que toute la dialectique réside dans l'opposition entre ce qui est par soi (ou en vertu de son essence) et les degrés (qui n'existent pas en vertu de leur essence, qui connaissent donc la distinction réalle d'essence et d'existence). Cette distinction s'impose à la lumière de ce qu'est l'être: l'être limité et gradué ne réalise pas parfaitement ce que c'est que l'être».

412. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica.* T. II, *Teología natural,* cit., p. 214.

de los cinco argumentos tomistas es uno sólo en cuanto la explanación de los diferentes puntos de partida y subsiguientes pasos de cada una puede reducirse a los principios metafísicos últimos: trasvase del orden predicamental al trascendental. La cuarta vía se sitúa de entrada en el nivel trascendental; por eso es el recorrido más propio de Santo Tomás.

La mayor profundidad de la prueba por la limitación en la razón de ser respecto a las demás vías puede verse por la misma consideración de los puntos de partida, por el tratamiento del *iter* metafísico radical, que lleva aparejado el determinado *status* del ser participado del que derivan fundamentales consecuencias para el hombre respecto a Dios. A mi juicio, también por las implicaciones no sólo teoréticas sino también vitales y religiosas que lleva consigo la trama de la cuarta vía, hacen de ella que no sea una vía más, sino la vía metafísica por excelencia.

El último de los tres puntos indicados en el epígrafe anterior, será objeto de consideración en el próximo capítulo. Sobre los otros dos se hacen a continuación unas breves referencias. La mayor profundidad de la cuarta vía con respecto a las demás, se pone especialmente de relieve en relación a la tercera, —con frecuencia contemplada como la más metafísica y por tanto especulativamente más convincente— que basada en los conceptos de posible y necesario, (y teniendo su punto de partida en el ser finito en cuanto limitado en la duración, es decir, en cuanto se engendra y se corrompe, asumía, por así decirlo, en su conclusión formal las conclusiones de las dos primeras vías)[413], no se aplicaba a las sustancias espirituales; y concluía esa tercera vía en la demostración de Dios bajo la formalidad de Ser *per se* necesario. Pero según Santo Tomás, como es sabido, las sustancias espirituales deben ser llamadas necesarias; y su *esse* no pueden perderlo, por lo que son incorruptibles[414]. Ahora

413. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., id., p. 245.
414. «Substantiae vero quae sunt ipsae formae numquam possunt pri-

bien, «este modo ontológico de *necesse esse* se revela por otra parte, finito, y por tanto, compuesto de acto y potencia, y por tanto también, dependiente, creado... con respecto a Dios, precisamente en cuanto puede ser calificado también como ente por participación» [415]. La universalidad de la cuarta vía puede también ser probada por los mismos términos empleados por Tomás en el punto de partida; mientras la tercera parte de la afirmación de que la contingencia es el carácter propio de *quaedam entia,* la cuarta por el contrario se aplica a todos los entes, a la *universitas rerum: invenitur enim rebus aliquid magis et minus...* [416]. Máxima universalidad en el punto de partida que ha conducido a Santo Tomás hasta Dios como *causa totius esse;* así lo veremos en el siguiente capítulo.

La reducción de las otras vías a la cuarta, o mejor, al núcleo metafísico que con pleno rigor explana la prueba por los grados de ser, no implica una minusvaloración de las demás vías tomistas, y menos una sustitución. La relación de la cuarta vía con la primera, segunda, tercera y quinta es la existente entre el *iter* metafísico radical hacia Dios que se sitúa en el orden trascendental y los diversos recorridos que tienen su cumplimiento en el orden predicamental (y que el nivel trascendental no excluye). Ciertamente puede decirse que cabe compendiar las cinco vías en una sola, que constituiría en expresión de Nicoletti [417] el itinerario esencial para alcanzar el Absoluto, por cuanto de todas ellas cabe una consideración que explana en el orden trascendental —y éste es único— los diversos recorridos; si se hace así, cada una de las vías consi-

vari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt enim incorruptibiles». C. G., II, 55.

415. Fabro, C., *L'uomo...*, p. 241.

416. Cfr. id., *Esegesi tomistica,* cit., p. 68, nota 28.

417. Cfr. Nicoletti, E., art. cit., p. 87. Vid. el apartado III de su artículo, pp. 85-88, *La structura essenziale del discorso metafisico.*

gue una mayor profundidad como resultado de la intensificación en los principios metafísicos últimos, donde no se trata ya de una expansión en los diversos niveles predicamentales, sino una intensiva indagación en el orden trascendental, que, por otra parte, como fue señalado, es el fondo común, de toda prueba metafísica de Dios que quiera verdaderamente ser y ser considerada como tal. Por tanto, como señala Geiger, no se trata de que la cuarta vía sea el alma de las demás pruebas, respecto de la cual las otras no fueran más que aplicaciones a diferentes perspectivas [418], y que por consiguiente pudiera izarse el problema tan traído y llevado de si realmente hay una o cinco vías. La mera constatación de la múltiple aplicabilidad del principio de causalidad es suficiente para poner de manifiesto que la prueba de Dios no es única. La mayor profundidad y excelencia de la prueba por los grados de ser discurre por la línea de que el fondo común de ese *discurso metafísico esencial* se halla expresado con toda propiedad y rigor en la cuarta vía.

* * *

Confirmación de esa mayor profundidad y fundamentalidad de la cuarta vía es, a mi modo de ver, el hecho de que no se encuentre en la formulación de nuestra prueba el paso denominado *progressus in infinitum*. Es una razón más que puede avalar la interpretación que aquí se está proponiendo. En efecto, sabido es que todas las vías tomistas tienen entre sus pasos el denominado «imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de las causas»

418. GEIGER, L.-B., o. c., p. 360, nota 2: «Certains, on le sait, voudraient voir dans la preuve par les degrés l'âme de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Nous ne pouvons aborder l'étude d'un tel problème. Il est évident cependant qu'on ne pourrait entendre une telle réduction que du seul passage du relatif a l'absolu; les différentes voies seraient l'application à des matières différentes d'une même démarche fondamentale. Mais alors il serait plus juste de dire que la *quarta via* est-elle même l'application aux degrés de perfection de la même démache essentielle».

(no se puede proceder al infinito en la serie de motores: 1.ª vía; imposibilidad de tránsito al infinito en las causas eficientes: 2.ª vía; en la tercera: no es posible proceder al infinito en la serie de los necesarios que tienen causa de su necesidad en otro; imposibilidad de un *regresus in infinitum* en la serie de los seres inteligentes directores u ordenadores que son a su vez dirigidos u ordenados: 5.ª vía). En cambio, en las diversas formulaciones de la cuarta vía no se contiene ese paso[419]. Cierto que no sería difícil probar que en el proceso seguido *en la Summa Theologiae,* ese principio está implícito y es perfectamente compatible con la exposición que en esa obra se hace de la demostración de la existencia de Dios por los grados de ser; inclusive podría decirse que de alguna manera es necesario ese principio —base noética tomista de todas las pruebas de Dios— también en la cuarta vía[420].

Sin embargo, la necesidad de la aplicación de ese principio sería obligatoria únicamente cuando se parta de la

419. Unicamente aparece considerado en la forma que reviste en *In II Sent.,* d. 1, q. 1, a. 1.

420. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., p. 257. Para probar esta base noética tomista de la demostración de Dios en la cuarta vía, este mismo autor hace las siguientes consideraciones: «En este caso, en efecto, la inferencia inmediata que cabe establecer es que tales perfecciones exigen una causa eficiente que las contenga también, pero sin la exigencia de que las posea en el máximo grado ni relativa ni absolutamente. Sólo cuando sobre esta causa nos planteamos el problema de su posesión limitada la hemos de reconocer también causada y por fuerza del principio de la imposibilidad al infinito en la serie de las causas del ser y de cualquiera otra perfección pura que exige a su vez ser causada, llegamos a establecer la necesidad de la existencia de una causa que posea dichas perfecciones sin límite alguno, es decir, sustancialmente. Y habiendo procedido nuestra exposición según este criterio y llegado a la conclusión de que las perfecciones de que hemos partido son causadas por algún agente extrínseco, procede continuar así: Este agente si tiene a su vez las perfecciones que causa de una manera limitada y deficiente como algo que no es de su esencia, las tiene recibidas de otro; y como no puede procederse al infinito en la serie de las causas actual y sencialmente subordinadas, por las mismas razones que las expresadas en las tres vías anteriores, debe concluirse en la existencia de algo que sea máximo en perfección».

gradación de perfecciones que se aprecia en el área de los seres materiales. Pero el caso es que, según hemos visto, la dimensión en que se coloca Tomás de Aquino no es esa, sino que de entrada, en el mismo punto de partida, arranca de las perfecciones transcendentales de ser, unidad, bondad, verdad y belleza; es decir, ha partido de un orden ontológico. La serie entera de posibles causas en un proceso al infinito no es necesaria, porque esa serie entera está ya contenida implícitamente en el punto de partida, como ha puesto de relieve González Alvarez: «Mas si se arranca de un estrato ontológico —y es la segunda observación que queremos hacer notar— en la cual aparecen las mencionadas perfecciones de ser, unidad, bondad, verdad, belleza, etc., cruzando las estructuras todas de lo real, la inferencia es inmediata desde los seres que aparecen limitados a la existencia de aquel que las realiza sin límites, es decir, de la existencia del ser al que convienen por participación a la del ser al que convienen sustancialmente. *Omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam*[421]. Siendo, pues, el ente ontológico, *ens, unum, verum, bonum,* etc; *per participationem,* debe existir un ente supremo en el cual tales perfecciones se den *substantialiter.* Y esta es la dimensión en que se coloca Santo Tomás al exponer su cuarta vía. No hay necesidad de hacer apelación a la imposibilidad del proceso al infinito, toda vez que por colocarnos en una dimensión ontológica, la serie entera de participados y posibles participantes ha quedado implícita en el mismo punto de partida. Pero entonces la vía, para alcanzar su último nivel, debe demostrar que sólo el máximo ente es por esencia mientras todos los demás son entes por participación»[422].

Ultimo nivel que nosotros hemos alcanzado siguiendo

421. *De Spirit. creat.,* a. 10.
422. O. c., pp. 257-258.

a Santo Tomás cuando en las diversas formulaciones que realiza de la prueba por los grados de ser, y especialmente en el Prólogo al Comentario del Evangelio de S. Juan, considera la dialéctica de la participación como último y más profundo motor de la prueba.

Antes de proseguir, es preciso por lo menos aludir a que no se nos ha pasado por alto una objeción que fácilmente cualquiera podría oponer. Si la cuarta vía debe ser interpretada en función de la doctrina de la participación, resulta un tanto extraño que en las líneas que componen la formulación de la prueba por los grados de ser en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, no haya rastros ni del término ni de la misma noción de participación. Semejante objeción tiene poca consistencia. Aparte de que cualquier comentarista de nuestra vía recurre a la doctrina de la participación al menos en algún momento de la prueba (el recurso a ella es necesario en el segundo grado de la vía tal como ésta se propone en la *Summa Theologiae*), la misma doctrina aparece en la siguiente cuestión de la *Summa Theologiae*, a. 4: *Utrum in Deo sit idem essentia et esse*, y aparece como determinante en orden a probar la cuestión planteada: «Porque al igual que lo que tiene fuego y no es fuego, está encendido por participación, así lo que tiene ser y no es ser, es ente por participación».

Recuérdese además los textos de la misma *Summa Theologiae* en que interviene esa noción que fueron señalados en el capítulo dedicado a las formulaciones de la cuarta vía. Hay que indicar, en fin, que en las obras de madurez, como ha probado *in extenso* Fabro, Tomás de Aquino acude casi de modo exclusivo al principio y a la doctrina de la participación para probar la primera y propia composición metafísica —*essentia* y *esse*— en todo lo que no es Dios, y para probar la creación. Puntos esos tres (demostración de la existencia de Dios, y los dos complementarios de la demostración de la creación y de la composición de esencia y ser) que están admirablemente comprendidos en la demostración que hemos analiza-

do de la cuarta vía tal como se encuentra en el comentario al Prólogo del Evangelio de S. Juan [423].

Prólogo que pretendiendo directamente demostrar la existencia de Dios acude explícitamente a la composición de *esse* y *essentia* en los entes, por lo que deben ser llamados entes por participación, y a la identidad en Dios de *esse* y esencia, y haciendo coincidir al mismo tiempo la demostración de la existencia de Dios con la de la creación [424]. Léase con estos ojos ese texto, que volvemos a citar y pasemos ya al último punto que queda por probar en la interpretación de la vía: «Todo aquello que es por participación se reduce a lo que es por esencia como a lo primero y sumo, lo mismo que todo lo encendido por participación se reduce al fuego que es tal por esencia. Como todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en el vértice de todas las cosas que sea por esencia su mismo ser, esto es, que su esencia sea su ser; y éste es Dios,

423. FABRO, C., *L'uomo...*, pp. 240-241: «(La participación) diventa nelle opere matura l'argomento esclusivo per la dimostrazione della prima e propria composizione metafisica nelle creature ch'è quella di essenza ed esse. Questi tre momenti supremi del rapporto della creatura a Dio, ovvero la dimostrazione della esistenza di Dio, e i due momenti complementari della dimostrazione della creazione totale e della composizione di essenza ed esse, mediante la medesima nozione di partecipazione, sono tutti e due presenti e hanno la loro formula perfetta nel testo del Prologo».

424. Dicha coincidencia ha sido puesta de relieve, entre otros, por FINANCE, J. de, *Etre et agir...*, cit. pp. 123-127. A este propósito señala FABRO, C., o. c., p. 270, lo siguiente: «La convergenza sempre più marcata dell'argomento della partecipazione dei momenti speculativi fondamentali quali la causalità dello *esse* e la composizione di essenza ed *esse* nella dimostrazione dell'esistenza di Dio: è giunto il momento di dire una parola al riguardo per dissipare pregiudiziali e malintesi che una rigida interpretazione dell'itinerario tomistico, qual è dato in S. Th., I, 2, 3, potrebbe suggerire. Infatti il Prologus, che intende dimostrare l'esistenza di Dios, fa richiamo esplicito all'emergenza dello *esse* grazie all'identità in Dio di esse ed essenza, a differenza della composizione ch'è propria delle creature. Nel medesimo testo, come ognuno puó da sé riscontrare, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e quella della creazione coincidono (... *et hoc est Deus qui est sufficientissima et dignissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt participant esse*)».

que es la suficientísima y dignísima y perfectísima causa de todo el ser, del que todas las cosas que son participan el ser».

B. *Dios como causa totius esse.*

Al principio de este capítulo advertíamos que para alcanzar el núcleo de la prueba era preciso probar en primer lugar la existencia de entes por participación, siendo Dios *per essentiam.* A ello han estado dedicadas las páginas anteriores y consideramos cumplida esa tarea. Pero se indicaba un segundo paso: había que probar que el Ser por esencia es causa de los entes por participación. A esto estará consagrado este epígrafe.

Y vaya por delante esta aserción fundamental: en rigor, pienso que no sería necesario probar que el Ser por esencia es causa de los entes por participación. Si, como se ha procurado hacer, se explica y se entiende bien esta noción de participación y se aferra su medular núcleo teorético, puede verse que la participación no se da sin una relación de causalidad. Las expresiones utilizadas por Santo Tomás: *Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur*[425]; *Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam*[426]; *Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale*[427], tienen su último sentido si se han captado las nociones de ser por esencia y ser por participación, en función de la noción de ser como acto, del *esse ut actus,* del *actus essendi* tomista, por cuanto el *esse* que actúa a la *potentia essendi,* que es la esencia que recibe en sí, es un *esse* participado: «por tanto, este acto resulta fundado, ya que precisamente en cuanto participado es intrínsecamente depen-

425. *C. G.*, II, 15.
426. *S. Th.,* I, q. 61, a. 1.
427. *C. G.,* III, 66.

diente del *Esse per essentiam* en su misma posición de realidad»[428]. Pero a renglón seguido hay que añadir que la participación no anula la causalidad: habríamos vuelto al platonismo. Si, como fue reflejado anteriormente, se entiende el *actus essendi* como acto metafísico intrínseco y constitutivo de la realidad, en virtud de ese *actus essendi* la misma resolución formal de las diversas participaciones que encontrabámos en las cosas es ya fundación y dependencia causal de los entes por participación en el *maximum* o primero que es el *esse per essentiam.* Y ello, volvemos a repetirlo, gracias a la *resolutio* de todas las diversas perfecciones en la perfección del ser. Precisamente porque el *esse* se encuentra en todo lo que es, la fundación (y dependencia) formal de las diversas perfecciones implica virtualmente toda fundación real, en virtud del *esse* intensivo, que es la perfección omnicomprehensiva de *todas* y cada una de las demás perfecciones[429].

Que Dios es la causa del ser puede probarse —y de hecho Santo Tomás lo prueba— de múltiples modos. Sin embargo la prueba teoréticamente última es la que se cumple en función del acto de ser y de la participación, que demuestra que únicamente el *Esse ipsum* es causa del ente, o si se quiere, que el acto de ser, que hace emerger al ente, es causado por el Ser que es Acto puro de Ser. Por eso, como señala Tomás de Aquino, aunque la Causa Primera, que es Dios, no entre en la esencia de las cosas creadas, el ser, que está en las cosas no puede entenderse *nisi ut deductum ab esse divino,* como tampoco el efecto propio puede entenderse sino como deducido o derivado de su propia causa[430]. El acto de ser únicamente alcanza verdadera inteligibilidad cuando se le entiende como

428. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 117.
429. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 252.
430. *De Pot.,* q. 3, a. 5 ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria».

procedente del Acto de Ser; todavía más, o se concibe el *esse* como derivado del *Esse* divino o no se entiende en absoluto. «El ser de las cosas, que actúa su esencia, postula necesariamente un Ser que sea en sí y por sí, que no haya empezado a ser, que sea absolutamente todo, que sea el Ser y la Verdad y el Bien y la Belleza y la Unidad, que sea la Identidad perfecta sin composición ni relación a nada que no sea sí mismo, que sea el Ser: el *Ipsum Esse Subsistens*; de cuyo ser participan los entes, de los que se dicen que son, sólo por analogía» [431].

Ya hemos aludido en el capítulo precedente a esta causalidad de los entes por parte de Dios, al tratar del paso que se da del *maximum* al *principium et causa,* e incluso fueron reseñadas varias formulaciones excogitadas de entre diversos textos tomistas. Pretendemos ahora penetrar en el sentido de la fórmula tomista de Dios como *causa totius esse.* Las diversas formulaciones allí referidas podían compendiarse, como veíamos, en ésta de carácter general: *imperfecta a perfectis sumunt originem* [432]. Lo imperfecto tiene su origen en lo perfecto, la imperfección en la perfección. Las cosas todas que encontramos en este mundo se nos muestran como limitadas, con mezcla de potencialidad, es decir, imperfectas; es algo que vemos afirmar a Tomás de Aquino en uno de los textos de las primeras formulaciones que presentábamos a la hora de exponer las diversas maneras en que se presentaba la cuarta vía [433].

Pero todo lo que es imperfecto en un determinado género, nace o tiene su origen en aquél en que primera y perfectamente se encuentra la naturaleza del género [434]. Decir, a estas alturas de la investigación, que la imper-

431. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 52.
432. *C. G.*, II, 15.
433. *In I Sent.*, d. 3, *divisio primae partis textus.* «Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab aliquo a quo esse suum fluxerit. Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialite».
434. Cfr. *In I Sent.,* d. 1, q. 1, a. 2.

fección proviene y tiene su causa en la perfección es remitir la causa al acto de ser, pues la perfección es el acto, y la perfección de las perfecciones es el acto de ser.

Con posterioridad al Comentario a las Sentencias, encontramos unas formulaciones más precisas en torno a esta cuestión, y que también fueron traídas a colación a la hora de presentar las distintas formas de la cuarta vía. Nos referimos al texto de *Contra Gentiles* II, 15, en el que Santo Tomás pretende probar que Dios es la causa del ser de las cosas; es éste el momento de detenerse a estudiarlo un poco más pormenorizadamente, sin perder de vista que, exceptuado el último razonamiento de los presentados, no es la última formulación del problema, como veremos, o mejor, que aunque se encuentre ahí ya la razón de la dependencia causal que tienen los entes respecto al Ser, sin embargo, no está explicitado en los términos más rigurosos que cumplen la estructura última de la realidad de los entes, entes por participación, y la simplicidad divina como *Ipsum Esse* separado.

Veamos, pues, el capítulo 15 del libro II de la *Summa contra Gentiles*; lleva por título: *Quod Deus sit omnibus causa essendi*. En él se hallan diversas formas de presentar la argumentación que trata de probar que ninguna cosa fuera de Dios es, a no ser que él le haya comunicado el ser [435].

La primera fórmula afirma que todo lo que le conviene a un sujeto no *secundum quod ipsum est*, le conviene por otra causa. ¿Qué es convenirle algo a un sujeto *secundum quod ipsum*? «Cuando un ser cualquiera es considerado según su nota distintiva y según todo aquello que le conviene en razón de esa nota (...) se dice en filosofía que se le considera χαθ'αύτὸ, *secundum quod ipsum*. Así verbigracia, el hombre χαθ'αύτὸ, o *secundum quod ipsum* es el hombre formalmente o en cuanto hom-

435. «Quia vero ostensum est, quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ad ipso».

bre, según todo aquello que le conviene por razón de ser hombre» [436]. De ahí que Tomás de Aquino diga que todo lo que conviene a un ente pero no en razón de su mismo ser, debe pertenecerle por razón de una causa, porque lo que no tiene causa es preciso que exista en virtud de su mismo ser y será primero e inmediato.

El subsiguiente paso en la argumentación consiste en señalar que es imposible que algo convenga a todos los sujetos *secundum quod ipsum*, como propio y exclusivo suyo; otros sujetos pueden tenerlo o participarlo pero no como propio, no como su nota distintiva [437], puesto que lo que se predica de otro en razón de su ser propio no le excede [438].

Pero, sigue diciendo Tomás, *esse* se dice de todo lo que es. Luego, en virtud del principio anterior, cuando varios sujetos convienen en la participación de algo común, necesariamente lo han de tener recibido *ab extrinseco* de otro. Es necesario, pues, que haya una causa del ser. Como se recordará, era ésta, en último término, la argumentación que procedía según el procedimiento platónico visto en *De Potentia*, q. 3, a. 5. Si lo hemos traído aquí a colación es precisamente para hacer ver la profundización, o mejor, el nivel profundo en el que Santo Tomás se ha situado: la emergencia del *esse* [439]. He aquí la conclusión

436. MUÑIZ, F., art. cit., p. 406.

437. Para el fin que nos proponemos en este punto, es suficiente con eso. Para una explicitación y profundización de esa doctrina tomista y el desarrollo de los principios implícitos en el texto, puede acudirse a MUÑIZ, F., art. cit., pp. 407-411.

438. «Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi».

439. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 266.

tomista de esta primera fórmula: «Ahora bien, el ser se dice de todo lo que es. Es imposible, pues, que haya dos cosas de las que ninguna de ellas tenga la causa del ser, sino que es preciso que una y otra tengan causa, o bien que una sea causa del ser de la otra. Por consiguiente, es preciso que de aquel para quien nada es causa de su ser, proceda todo lo que de algún modo es. Pero como más arriba se mostró, Dios es el ente para quien nada es causa de su ser, luego de él procede lo que de algún modo es».

La segunda fórmula que proporciona Santo Tomás en el capítulo que estamos estudiando se reduce a la siguiente afirmación, encontrada más atrás: *Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.* Lo que un sujeto posee esencialmente, lo posee plenamente o no lo posee de ninguna manera. «Un ser cualquiera o tiene toda la perfección de sustancia, o no es sustancia; o posee toda la razón de viviente, o no es viviente (...). Esto quiere decir que una perfeccicón esencial nunca puede tener *magis et minus*; o se tiene toda, plenamente, o de lo contrario no se posee nada de ella» [440]. Si hay un cambio en una perfección esencial ese cambio no puede ser de grado; debe ser un cambio específico, a la manera como sucede en los números. Luego si encontramos una perfección *minorata*, esa perfección no puede ser de la esencia del sujeto (no podría ser ni siquiera propiedad): tiene que depender de otro, haber sido causada por algo extrínseco. La razón de esto la explica Tomás de Aquino aseverando que todo lo que se encuentra en un sujeto sin ser de su esencia tiene que ser necesariamente causado o por la misma esencia o por algo extrínseco. Por la misma esencia son causadas únicamente las propiedades [441]; luego tiene que ser causado por una causa extrínseca. Y aquella causa exterior será la causa de todo lo que se encuentra en ese género, como lo prueba el tantas veces aducido ejemplo del fue-

440. MUÑIZ, F., art. cit., p. 413.
441. Cfr. id., p. 416.

go. Pero Dios es el Máximo *Ens*; luego, es la *causa omnium de quibus ens praedicatur*[442].

El tercer modo es una profundización más en la misma línea de lo que se está tratando. La argumentación de esta tercera formulación se reduce a lo siguiente; según es el orden de los efectos, conviene que sea el orden de las causas. De ahí que como los efectos propios se reducen a sus causas propias, así lo que es común en los efectos propios se reduce a una causa común. Ahora bien, lo común a todo es el *esse*. Luego conviene que por encima de todas las causas haya una que dé el *esse*[443].

Fabro[444] ha advertido que esta argumentación es retomada y profundizada en el capítulo siguiente de la *Summa contra gentiles*, donde se afirma que cuanto más universal es un efecto, más alta es su propia causa, puesto que cuanto más alta es la causa a tantas más cosas se extiende su *virtus*; es así que el *esse* es más universal que el mover, luego es preciso que por encima de las causas que sólo obran *movendo et transmutando*, exista otra que sea el primer principio de ser[445].

De la consideración, pues, de los diversos efectos, somos conducidos a la consideración de las diversas causas. Remontándonos en los efectos, se alcanza el *esse* como primer efecto de la primera causa[446]. Sobre el *esse* como efecto propio de Dios, diremos algo un poco más tarde.

Véase, por último, la cuarta fórmula, la más completa de las indicadas en *Contra gentiles* II, 15, y que discurre en base a la doctrina de la participación. Por su importancia transcribimos de nuevo ese texto: «Lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por par-

442. Vid. *supra* el texto tomista entero.
443. Vid. *supra* el texto tomista.
444. *L'uomo...*, p. 267.
445. Cfr. *C. G.*, II, 16. Cfr. argumentación paralela en *Comp. Theol.*, I, c. 69.
446. «Emergenza di effetti, emergenza di cause fino all'effeto primo ch'é lo Esse come Atto primo costitutivo e proprio della Causa Prima». FABRO, C., ibid.

ticipación, lo mismo que el fuego es causa de todas las cosas encendidas en cuanto tales. Pero Dios es el ente por esencia ya que es su mismo ser. Todo otro ente es por participación, ya que el ente que es su ser no puede ser más que único... Por tanto, Dios es causa del ser de todas las demás cosas».

Aquí se encuentra el último nivel teorético de la cuarta vía. Sólo Dios es causa *totius esse*, es la *causa essendi* de todos los entes, que son participados suyos [447]. Es causa trascendental, es decir, causa del *esse*; y causa trascendental que no es suficiente con que sea, sino que tiene el ser subsistente, o mejor, es el Ser por esencia, es Acto puro de Ser.

Dios es *causa essendi omnibus*, es Causa Primera, porque su efecto propio es el ser, mientras que las causas segundas producen únicamente el *fieri* del efecto y no el *esse*; las causas segundas tienen su ámbito en el plano de la causalidad predicamental: intrínseca (materia y forma) y extrínseca (eficiente y final); la causalidad predicamental intrínseca remite a la causalidad trascendental, que intrínsecamente hace ver la constitución de un ente como compuesto de esencia y acto de ser; y la causalidad trascendental extrínseca es la *causa totius esse*, la *causa essendi*. De ahí que deba afirmarse que la participación trascendental constitutiva tiene su fundamento en la constituyente o causal.

Dios es *primo et per se causa omnis esse* [448]. En la producción o causación del *esse* conviene distinguir cuidadosamente dos momentos; el primero, predicamental, en el

447. Cfr. el comentario que hace FABRO, C., id., p. 268, al texto tomista que hemos señalado: «E il principio platonico della *perfectio separata* che nel tomismo vale e si applica in senso reale solo allo *esse*, come all'atto di ogni atto: è quindi la nozione aristotelica d'atto applicata allo *esse* che taglia ad un tempo il nodo gordiano della trascendenza e della causalità, ponendosi agli antipodi della concezione moderna della dipendenza causale. Infatti solo lo *Esse ipsum* è la *Causa entis in quantum est ens*, che è ciò che costituisce l'essenza della IV via».

448. Cfr. *C. G.*, III, 65.

que *esse sequitur formam*, y el segundo, trascendental, en el que el *esse* de todo ente, en cuanto tal, es causado inmediatamente por Dios. El *esse*, acto último del ente y fundamento de su unidad y último principio de su distinción de todo lo demás, no es alcanzado por una causa segunda; ésta alcanza el principio del *esse* de un compuesto, es decir, la forma; y ésta no es el ser[449].

Por eso fue indicado al principio de este epígrafe que si se entiende bien la noción de participación transcendental, en rigor no haría falta demostrar que Dios es la causa de los entes por participación; por supuesto nos referimos a la doctrina de la participación tomista en la que «los entes obtienen, en su orden, la propia consistencia de ser, en cuanto que cada ente consta de su propia esencia que es actuada por el *propio* acto de ser participado: a diferencia de las metafísicas de inspiración dionisio-aviceniana, para las que Dios mismo es el *esse* de los existentes. Para Santo Tomás, por el contrario, de acuerdo en esto con la existencia de Heidegger, la 'diferencia' entre el Ser y el ente se funda en el ser, como acto intensivo emergente, que es un participado 'diverso' para cada ente» [450].

Es conveniente insistir en que la participación transcendental no puede, por así decirlo, permanecer en su momento estático sino que termina en su momento dinámico, por el que el *Esse ipsum*, el Acto puro o Ser por esencia, procede, como dice Santo Tomás, hacia las cosas de modo causal y sin embargo no se pone fuera de sí, sino que se queda en sí mismo[451]. Es el problema capital de

449. Otros textos tomistas en que se explana la doctrina capital de que el *Esse per essentiam* es causa de los entes por participación, pueden verse en *De Substantiis separatis*, c. 9; el ya citado *S. Th.*, I, q. 44, a. 1; *De Pot.*, q. 7, a. 2. Fórmulas parecidas se encuentran en *C. G.*, III, 66; *De malo*, q. 3, a. 3; *C. G.*, I, 99; *In II Metaph.* lect. 2, etc.

450. FABRO, C., *Elementi per una dottrina de la partecipazione*, en «Esegesi Tomistica», cit., p. 583.

451. Cfr. *In De Div. Nom.*, lect. v. Cfr. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 69.

la metafísica: «el problema del Ser y del ser de los entes, el problema de la causalidad transcendental y de la presencia del Ser en el ser de los entes, y de la emergencia del ente por el acto de ser causado por el Ser que es Acto puro de ser al que le pertenece en exclusiva el privilegio de poner completamente el ente» [452].

Por ello debemos decir, empleando una expresión de Fabro, que la causalidad transcendental, que es la dimensión dinámica de la participación transcendental, constituye la relación dinámica entre el Ser por esencia y el ser por participación. «El carácter fundamental de la causalidad, cuando se considera en su absoluta pureza metafísica es el de la absoluta dependencia o *dependencia total*, que se revela en la situación paradójica de comportar la caída ontológica y por tanto la desemejanza total (...). Tal es la situación de la dependencia causal fundamental que se da en la creación, donde la causa es Dios como *ens per participationem*; es decir según la primera *diremption* del mismo ser y, en consecuencia, de todas las perfecciones o formalidades que se conectan directamente al ser, como los transcendentales y las perfecciones puras. Por tanto no es el *habere esse ab alio* como tal lo que constituye la derivación causal, y por tanto la dependencia y la inferioridad del efecto respecto a la causa, sino que es la *caída* ontológica indicada formalmente por esta primera diferencia ontológica fundamental» [453].

Primera diferencia ontológica fundamental cumplida en la realidad, que es la de Ser por esencia y ente por participación. La causalidad supone, pues, la participación, ya que si bien la relación a la causa no entra en la definición del ente que es causado, sin embargo pertenece a la razón del ente causado, puesto que de ser ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro [454]. A mi

452. CARDONA, C., ibid.
453. FABRO, C., *Partecipazione e causalitá*, cit., p. 386.
454. «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod

juicio, las dudas o acusaciones que algún autor ha levantado respecto a que la fundación de la causalidad sobre la participación conduciría a una pérdida de la perspectiva aposteriorista de la vía [455], se desvanecen cuando se considera la limitación de los entes, que son limitados precisamente porque tienen —bien que en propiedad— el ser coartado a una determinada esencia; dicha limitación obliga a considerarlos como causados. Sin embargo, el acto de ser participado de cada ente, fundante de todo lo que en un ente hay reenvía a su definitivo fundamento: el Ser Absoluto, en el que toda búsqueda de fundamentos se acalla, pues es, en sentido estricto, ab-soluto, absuelto o desligado de todo.

El *esse* es, por así decirlo, el punto de contacto entre el Ser por esencia y los entes por participación, puesto que el efecto propio de la causalidad trascendental de Dios es el *esse* de todo ente: *Ipse Deus est propriȩ causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia et magis intimum rebus* [456]. El *esse* es el primer y propio efecto de Dios [457], el término adecuado de la causalidad trascendental divina [458], la primera de las cosas creadas: *prima rerum creatarum est esse,* como señalara el *De Causis.*

La participación trascendental del ser es creación. No

aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio». *S. Th.* I, q. 44, a. 1 ad 1. Cfr. INCIARTE, F., *Forma formarum,* Friburgo 1970, pp. 116 ss., y LLANO, A., *Actualidad y efectividad,* cit., p. 174.

455. Cfr. ALONSO GONZÁLEZ, A., *Sobre la coherencia de argumentación en las vías tomistas,* en S. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, cit., pp. 299-306.

456. *S. Th.,* I, q. 10, a. 5.

457. «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur» *Comp. Theol.* I, c. 68. Cfr. *C. G.* III, 66: «Primum autem in omnibus effectibus est esse (...). Igitur esse est proprius effectus primi agentis». Cfr. *De Pot.,* q. 3, a. 4.

458. «Causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse; unde quidquid est, et quaequmque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur». *In VI Metaph.,* lect. 3. Cfr. *C. G.,* II, 22; *Quodl.* 12, q. 5, a. 5.

puede olvidarse que para Tomás de Aquino que algo se diga creado se refiere fundamentalmente al ser[459]; a la razón de creación pertenece el producir el ser absolutamente, y no en cuanto es éste o aquél[460]. La *influentiam essendi* es lo particularmente característico de la creación. Thibault[461] ha subrayado con amplitud de textos tomistas la estrecha relación que supone el concepto metafísico de creación respecto al *actus essendi.* Es cierto que Santo Tomás considera en ocasiones a la creación como la producción de una cosa según toda su sustancia, lo cual es bien cierto; sin embargo las expresiones de madurez destacan la directa referencia al ser como el efecto propio de Dios. También aquí es preciso obviar la rémora esencialista y considerar esta temática en referencia a la perspectiva de la metafísica del ser[462]. Sobre la emergencia del *esse* se constituye la situación metafísica que denominamos creación. Siendo el *esse* el primer y propio efecto de Dios, la causalidad trascendental divina es producción *ex nihilo,* puesto que exterior al ser no hay nada que pudiera recibirlo: el ser, como reiteradamente se ha indicado aquí, es un acto y no un contenido, con lo que en rigor debe afirmarse que no es el ser quien tiene una esencia, sino que es precisamente al revés: es la esencia quien posee el *esse.* Tampoco cabe un término anterior, ya que no hay un término a partir del cual pueda ser «fa-

459. «Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem». *S. Th.,* III, q. 2, a. 7 ad 3.

460. «Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis». *S. Th.,* I, q. 45, a. 5.

461. O. c., p. 39 ss.

462. «(...) This conclusion makes it possible to pass from such expressions as that God, acting by essence, produces, the whole substance of things, to existential *formulae* such as that God, in giving *esse,* thereby produces what receives *esse.* From an essentialist *Deus se toto agit rem secundum totam eius substantiam* we pass to an existentialist *Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit.* The existentialist expression is the metaphysical concept of creation». THIBAULT, H. J., id., pp. 56-57.

bricado», pues el ser está incluído en todo lo que es. La producción *ex nihilo* del ser se llama creación [463].

Y como la esencia sin el *esse* correspondiente no es nada, no sólo el *esse* sino también ha de decirse creada la esencia: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit* [464]. «Es decir, tampoco la esencia o *quidditas* preexiste al *esse*, pues sin él esa esencia no es. Sin embargo, no se trata de una especie de doble producción, como si la creación fuese, para la criatura, el resultado de dos acciones divinas, una para el ser y otra para la esencia. No son dos «cosas» creadas que se unan, sino un *esse* (participación, semejanza parcial, del Ser de Dios) que, precisamente por ser *participado*, es recibido en una esencia; es acto de una determinada potencia (esencia) que limita ese acto. Esto no significa, sin embargo, que la esencia sea simple negatividad, ya que es acto (positividad metafísica) en el nivel formal» [465]. Empero, no es inútil la insistencia en la primacía del *esse* sobre la esencia, pues como señala Santo Tomás en un famosísimo texto de *De Potentia*, precisamente porque a la esencia se le «atribuye» el ser, no sólo hay que decir que es el ser quien es creado, sino también la esencia; sin embargo, la participación recae directamente sobre el *esse*, pues una creatura sin su ser no es nada, a no ser quizá en el entendimiento del Creador, donde no es una creatura, no es algo distinto de la misma esencia creadora [466]. Como más atrás fue advertido, todo lo que en un ente hay es por su ser, o como advierte Thibault, la esencia, naturaleza, propiedades, individua-

463. Cfr. *Comp. Theol.*, I, 69. Sobre creación y nihilismo puede verse J. J. R. ROSADO, *Teodica y nihilismo*, en *La aventura de existir*, Pamplona 1976, pp. 113-137.

464. *De Pot.*, q. 3, a. 1 ad 17.

465. OCÁRIZ, F., *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación*, en «Divus Thomas» 51 (1974), p. 405.

466. «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur non solum esse sed et ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia». *De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 2.

ción, etc., constituyen la morfología del *esse*[467]. La esencia sin el ser es nada, acabamos de oir afirmar a Tomás de Aquino, lo cual indica que las esencias no pueden ser concebidas sin referencia al ser[468].

Nada tiene ser sino en cuanto participa el ser divino[469], el cual es *causa totius esse, fontale principium totius esse*[470]; la coincidencia sin residuo de la participación trascendental del ser y la creación, conduce a afirmar que por la creación los entes alcanzan su propio acto de ser, y que poseen en propiedad. «La creación —ha observado acertadamente Llano— no designa, entonces, un mero *factum* ni un estado de precariedad entitativa; es una situación estable y positiva, como estable y positivo es el *actus essendi* participado, que constituye el fundamento de cada realidad. El 'ser criatura' no proviene de un arrojamiento a la existencia, no se reduce a una mera efectividad directamente resultante de un decreto arbitrario, sino que reside en la estructura más profunda de lo real»[471].

Creación y cuarta vía se presentan, pues, en el pensamiento maduro de Santo Tomás como mutuamente imbri-

467. THIBAULT, H. J., o. c., p. 51.

468. «A fuerza de discursos racionales y abstracciones, estamos fuertemente tentados —y en la historia de la filosofía las caídas han sido casi continuas— a concebir las esencias sin respecto al ser, como ideas puras (¡y hasta eternas!). Por el contrario, para Sto. Tomás, la esencia no designa algo que pueda ser aferrado independientemente de su referencia al ser, que es su acto... Concebir la esencia como una realidad que estaría esperando, como desde fuera, a que le sobrevenga la *existencia,* y por tanto de algún modo como reclamándola de la bondad divina es un error craso». CARDONA, C., *Introducción a la Quaest. Disp. De Malo,* en «Scripta Theologica», VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino, VI, 1 (1974), pp. 122-123.

469. «Nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis. Cum igitur modus cuiuslibet rei creatae sit finitus, qualibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum». *In I Sent* d. 8, q. 1, a. 2, *sed contra, praeterea.*

470. Cfr. *C. G.,* I, 68.

471. LLANO, A., art. cit., p. 175.

cadas; los textos referidos hacen patente esa afirmación. Por ello ha sido someramente insinuada la inserción complementaria de la doctrina de la creación en la prueba por los grados de ser. Llegados a ese punto no es suficiente señalar que es el tema que los manuales denominan consecuencias de la vía en orden a la determinación ulterior de los atributos divinos. No puede decirse sin más que la creación no es ya cometido directo de la demostración de la cuarta vía, si bien ambos estén intrínseca y directamente relacionados. Cierto que el posterior desarrollo de la cuarta vía conduce a la consideración de todos los atributos que podemos conocer de Dios. En nuestra vía se contiene, pues, virtualmente toda la teodicea tomista: es algo de lo que todos los autores levantan acta. Permítasenos resumir con González Alvarez: «El máximo ente, causa eficiente de todo cuanto de ser hay en las cosas, importa que no tenga el ser recibido o participado, sino que sea por esencia el ser puro, irrecepto y pleno.

Dios es el mismo ser subsistente (...). Pero esa formalidad se nos ofrece ahora más vecina que nunca a la conclusión misma de la prueba. Del *ipsum esse subsistens* deducimos ulteriormente todos los atributos divinos que podemos conocer. Adviértase, empero, desde ahora, la importancia de esta cuarta vía en orden a la demostración del atributo divino de la creación. Porque no se trata ya de la causalidad de Dios con respecto al movimiento, la actividad y la mera existencia de los seres, según concluíamos respectivamente de las tres primeras vías, sino de la causalidad del ser y de todo cuanto participa de esta fundamental perfección» [472]. Y como resultado de la interpretación realizada, pensamos que no será difícil observar la importancia de la demostración por los grados de ser en orden a la creación, a la universalidad de la causalidad divina, «pues nada hay, ni puede haber que

472. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., pp. 259-260. Cfr. en MUÑIZ, F., art. cit., pp. 428-430 el epígrafe «Ulterior desarrollo de la cuarta vía».

participando la perfección de ser, no necesite ser causado por Dios (...) la acción de Dios es necesariamente productiva de todo el ser: es una acción creadora» [473]. Todo esto es cierto, pero sigue siendo insuficiente mientras no se alcance el prístino valor que posee en Tomás de Aquino la demostración por la cuarta vía, la creación y la distinción entre ser y esencia que la doctrina de la participación lleva consigo. Son diversos momentos complementarios [474]. La consideración de la primera división de la realidad, que es la de ente por participación y Ser por esencia, oposición primaria entre criatura y creador, nos conduce de la mano a advertir la dependencia total en *esse* y *fieri* de la criatura respecto a Dios, a considerar que la creación, —el reconocimiento de cuya verdad es el primer principio de la filosofía cristiana— [475] no es solamente un hecho histórico sino que es «la situación metafísica continuamente en acto de la creatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada» [476].

Y el aspecto según el cual las cosas creadas perseveran en su ser: la conservación del *esse* para que la criatura no decaiga a la nada; conservación en el ser que fundamenta la presencia de Dios en todo lo creado; presencia no en el ente sino en el ser del ente; presencia fundante, de fundamentación total: de toda creatura y de toda la creatura [477]. Presencia que «la fórmula tomista *per essentiam, per potentiam, per praesentiam,* expresa en su vértice supremo, con la suprema quietud del absoluto penetrado en lo finito, la suprema dependencia que lo finito tiene del Infinito» [478].

La presencia del Ser en el ser del ente no es transeúnte sino permanente: ninguna criatura puede mantener su

473. MUÑIZ, F., art. cit., p. 429.
474. Cfr. FABRO, C., *L'uomo...*, pp. 240-241.
475. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial,* Madrid 1946, p. 29.
476. FABRO, C., *Partecipazione...*, p. 461.
477. Cfr. Id., p. 473.
478. FABRO, C., *Elementi per una dottrina...*, p. 584.

ser, perdurar en el ser, si la causa creadora no mantiene su actuación, ya que depende de ella en su ser y en su obrar, es decir, son efectos suyos, y suprimida la causa, desaparece el efecto. He aquí un texto de Tomás de Aquino que sintetiza lo que se acaba de señalar: «Dios es *per se* causa directamente del mismo *esse,* como comunicando el ser a todas las cosas, al igual que el sol comunica la luz al aire y a lo demás que es iluminado por él. Y lo mismo que para la conservación de la luz en el aire se requiere que perdure la iluminación del sol, así para que las cosas sean conservadas en su ser, es preciso que Dios conceda el ser incesantemente (*Deus esse incessanter tribuat rebus*) y en consecuencia todas las cosas no sólo cuando comienzan a ser, sino también en cuanto son conservadas *in esse,* se comparan a Dios como lo hecho al que lo hace... Es necesario que Dios esté presente en todas las cosas en cuanto tienen ser. El ser es lo que más íntimamente está presente en todo; luego es preciso que Dios esté en todas las cosas» [479]. Si cesara esta presencia creadora de Dios, el ente decaería en la nada (cesaría su *esse*), del mismo modo que cesa el *fieri* de un ente cuando cesa la acción de una causa predicamental. Mientras el efecto de una *causa fiendi* continúa existiendo independientemente de ella, la *causa essendi* produce un efecto que no puede subsistir sin ella, de tal modo que puede decirse que entre tener ser y depender de Dios hay una rigurosa identificación [480]. Es conveniente recalcar que Dios no produce la conservación de las cosas mediante una nueva acción, distinta de la acción creadora, sino por la misma acción por la que produce el ser; las expresiones tomistas son tajantes: *oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius* [481]; *conservatio rerum a Deo*

479. *Comp. Theol.,* I, c. 130.
480. Cfr. Rassam, J., *La métaphysique de Saint Thomas,* cit., pp. 62-63.
481. *C. G.,* III, 65.

non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse [482].

A la creación y conservación del ser está unida la presencia divina en lo más íntimo de las cosas, puesto que el agente está presente en sus efectos inmediatos, al menos virtualmente. Todo efecto depende de una causa, hasta el punto de que si se suprime la causa se suprime el efecto. La causalidad de la causa comporta su presencia de algún modo en el efecto; quiere decirse que al menos la *virtus* activa de la causa está presente en su efecto propio e inmediato. Dios es causa inmediata del *esse* de todo ente, y Dios se identifica con su Acción: por tanto Dios crea el ser del ente estando presente El mismo en lo más íntimo de las cosas (su acto de ser). «Siendo Dios la causa primera de todo, su *virtus* es inmediatísima en todo. Pero como El mismo es su *virtus,* no sólo es principio inmediato de operación en todo, sino que opera inmediatamente en todo; lo cual no ocurre con las demás causas, pues cada cosa tiene sus propias operaciones con las que produce sus efectos» [483]. Hay presencia de Dios donde hay ser: *Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei* [484]. Esta presencia divina es la presencia *per essentiam,* que lleva aparejadas la presencia *per potentiam* y *per praesentiam*; Dios está íntimamente en las cosas según ese triple modo de presencialidad como la causa en los efectos que participan su bondad [485]. De ahí que sea necesario hablar de la dependencia *total* que la criatura tiene respecto del creador, y la crea-

482. *S. Th.,* I, q. 104, a. 1 ad 4. Vid. en THIBAULT, H. J., o. c., p. 63, la resolución de la dificultad que parece levantarse con las afirmaciones que el mismo Tomás de Aquino realiza en el artículo siguiente del texto citado.

483. *In I Sent.,* d. 37, q. 1, a. 1 ad 4.

484. *In I Sent.,* d. 37, q. 1, a. 1. Cfr. *S. Th.,* I, q. 8, a. 1.

485. «Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius». *S. Th.,* I, q. 43, a. 3. Textos más amplios que explayan eso mismo son, entre otros, *Comp. Theol.,* c. 135 y *Super Ev. S. Ioann,* c. 1, *lect. 5.*

ción sea, por una parte, un hecho histórico, pero además «una situación metafísica continua de la criatura: el ser-criatura no dice exclusivamente —ni primariamente— tener inicio, sino que, en base a la noción de participación trascendental, indica *ser* sin ser el Ser, tener un acto de ser; implica la composición radical de esencia y *esse*. Y por esto, esta situación metafísica es de total dependencia en el ser, que toda criatura, en cuanto participante del ser, tiene respecto a Dios, Ser por Esencia» [486]. Y de ahí también las implicaciones no solo teoréticas, sino vitales, religiosas: el buscar la presencia de Dios en la profundidad de lo real [487].

Precisamente porque la causalidad de Dios, *Esse per essentiam,* tiene como efecto propio inmediato el acto intensivo de ser, el *esse,* es decir, es causalidad trascendental, y siendo esa causalidad secuencia de la participación («lo que en Dios es plenitud —el Ser—, en la criatura está parcialmente: no como simple y puro acto, sino como acto de una esencia que, recibiéndolo, lo determina, lo limita, dando lugar a la composición *esse-essentia,* propia de toda criatura en cuanto criatura, también de todo espíritu creado») [488], puede atisbarse ahora perfectamente esa doble dialéctica que se encuentra en la cuarta vía y que algunas otras interpretaciones no pueden explicar cumplidamente, sino, a lo más levantar acta de su existentencia. Tampoco aquí es suficiente con afirmar, después de haberlo demostrado, que existe una causa superior a

486. OCÁRIZ, F., *Cuestiones de metafísica tomista...*, cit. p. 410.

487. Para algunos de los temas aquí apuntados, vid. el profundo epígrafe 3 del capítulo 2 del libro ya citado de OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, que lleva por título: *La creación como hecho histórico y como situación metafísica* (pp. 47-59) y el epígrafe 4: *Explicitación de la relación criatura-Creador fundada por la participación trascendental.* Cfr. también el artículo del mismo autor *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación* en «*Divus Thomas*» 51 (1974), pp. 403-424. A este respecto considero fundamental la referencia al artículo de CARDONA, C., «*La situazione metafisica dell'uomo,* en «*Divus Thomas*» 49 (1972), pp. 30-55. Cfr. también ARTOLA, J. M., *Creación y participación,* Madrid 1963, pp. 79-97.

488. OCÁRIZ, F., *Cuestiones de metafísica tomista...*, cit., pp. 404-405.

todas, a la que llamamos Dios cuyo efecto propio es el ser, pues «el *actus essendi* establece una relación intrínseca y formal entre Dios, a quien pertenece por esencia (he aquí la posibilidad y a la vez el límite de nuestro conocimiento de Dios) como Acto puro de ser o *Esse Ipsum* (...) y los entes, que reciben el ser por participación del Primero: entre El que es y aquellos que de El reciben el ser» [489]. Lo que se pretende decir es que la participación trascendental constitutiva se funda en la constituyente o causal, como fue apuntado. Pero la participación trascendental causal lleva consigo, expresa, la relación de fundación y dependencia radical que los entes tienen respecto del ser [490]. Puede entonces considerarse la participación del ser ascensionalmente como el gradual acercamiento de los seres inferiores o superiores hasta llegar a un *maximum* sin restricción; y podemos considerar la participación como la progresiva degradación de la *Plenitudo Essendi* que se da en el *Esse* separado del que todos los entes, cada uno a su medida, participan. Pero la separación de las dos dialécticas es, por así decirlo, meramente didáctica. Debe reconocerse que en virtud de la participación trascendental, todo ente, en su posición constitutiva de realidad, está íntimamente afectado por el Ser por esencia; el Imparticipado se encuentra en la intimidad misma del participante como lo más íntimo que en él opera [491]. La doble vertiente de la participación explica esa doble dialéctica que tantos han señalado y tan pocos explicado exactamente. Las palabras que citamos a continuación de Ducoin —la amplitud de la cita ahorrará prolijas explicaciones nuestras— ponen de manifiesto lo que queremos aseverar respecto a esa doble dialéctica; añádase a ello la explicación que en base a la doctrina de la participación tenemos ya obtenida: «Importa subrayar la doble dialéctica ascendente y

489. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 68.
490. Cfr. FABRO, C., *Elementi per una dottrina...*, p. 583.
491. *Ut intimius agens*, señala Tomás de Aquino en *Super Evang. Ioann.* c. 1, lect. 1. Cfr. CARDONA, C., *Metafísica...*, pp. 70 y 76.

descendente: partiendo de la afirmación de los diversos grados de bien, verdad, nobleza, etc., Sto. Tomás llega a la existencia de lo que posee el grado supremo de estas cualidades, lo supremamentte bueno, verdadero, noble, etc., y por lo tanto lo supremamente ser. Después, en un movimiento de descenso, muestra que este ser supremo debe al mismo tiempo ser causa del ser, del bien, de la verdad, etc., de los otros seres. Pero estas dos dialécticas no deben separarse. Ciertamente la dialéctica ascendente representa bien el camino que compromete al hombre en su búsqueda de Dios; por la dialéctica ascendente está obligado a partir de lo que está a su alcance. Pero la dialéctica no se completa hasta después de haber reconocido que este Ser supremo, del que se ha de reconocer la existencia, es al mismo tiempo aquello de lo cual depende toda existencia. Este es, entonces, el punto crucial de todo encaminamiento o de todo razonamiento que tiende a manifestar racionalmente la existencia de Dios; hay inevitablemente un momento donde la argumentación debe bascular. Es insuficiente reconocer o afirmar al término de una dialéctica de ascenso la existencia de un Ser necesario. En la medida que se ha reconocido que todo depende de El, en esa misma medida se ha reconocido que esta dialéctica ascendente no es sino el reverso de una dialéctica descendente mucho más real e infinitamente más profunda que la otra, a riesgo de no haber todavía reconocido la existencia nada más de un ser más o menos dependiente, en cuanto a nosotros, de los seres finitos que nos han servido para manifestar su existencia. Pero en estas condiciones lo único que hay que señalar es que las dos dialécticas ascendente y descendente deben ser integradas en el interior de un sólo movimiento. No es simplemente en el término de la dialéctica ascendente en el que tiene lugar este movimiento de basculación del que hablamos, sino que parece que esto se da en cada momento, en cada etapa de ascensión»[492].

492. DUCOIN, G., art. cit., pp. 250-251. Cfr. en el mismo sentido COUESNONGLE, V., art. cit., pp. 276-277.

Conviene, empero, indicar rápidamente una importante precisión, a la que reservamos el siguiente epígrafe.

Cuarta vía, dialéctica y analogía

La doble dialéctica mencionada hace un momento corresponde al doble movimiento que la cuarta vía supone: el ascenso metafísico desde las cosas a Dios y el descenso ontológico desde Dios a las criaturas. En alguna ocasión han sido empleados también los términos «dialéctica de la participación» y «razón dialéctica». Es conveniente apresurarse a indicar, con el fin de deshacer posibles equívocos, que el uso que aquí se ha realizado del término «dialéctica» poco o casi nada tiene que ver con la utilización que dicho vocablo tiene en la técnica filosófica habitual en la actualidad. Sin embargo, no se trata de una mera cuestión de terminología: las delimitaciones siguientes pueden dar idea de la conexión que posee con algunos de los temas implicados en la cuarta vía, y al mismo tiempo la radical diferencia existente entre el doble movimiento que hemos llamado dialéctico y la dialéctica moderna.

La noción de dialéctica posee una polivalente significación, y a lo largo de la historia ha adquirido muy diversos sentidos. Por referirnos únicamente a la filosofía griega, uno es el significado de la dialéctica en Sócrates —arte de la conversación o diálogo—, otro es el de Platón —dialéctica como movimiento que la filosofía produce en la búsqueda de las ideas subsistentes separadas— y otro muy distinto sentido posee en Aristóteles, para quien la dialéctica es el estudio del silogismo probable. Sin embargo, los presupuestos de lo que se entiende por dialéctica en la actualidad, no son retrotraíbles más allá del racionalismo del siglo XVII, si bien pueden encontrarse raíces e influencias de la dialéctica clásica, especialmente la platónica, en el pensamiento moderno [493]. En consecuencia, co-

493. Cfr. RÖD, W., *La filosofía dialéctica moderna,* Pamplona 1977, pp. 43-44.

mo ha señalado Röd en su magna obra sobre la filosofía dialéctica moderna, dialéctica «significa ya una concepción ontológica determinada, ya una forma definida de la lógica o una metodología precisa» [494]. La dialéctica del ente trata de poner de manifiesto que la identidad lleva en sí misma la diferencia, que el resorte impulsor hacia la síntesis es la contradicción existente en todo fenómeno: la realidad es el paraíso de la contradicción, puesto que en todo ente existe una contradicción inherente; las contradicciones internas son lo propio de todas las cosas que existen en la realidad o, con expresión hegeliana, lo positivo es en sí mismo la negación [495]. Recalca Röd que en la filosofía moderna, «la afirmación de la contradictoriedad de la realidad se apoya sobre todo en el supuesto de que los conceptos sólo pueden ser formados cuando su contenido se pone en relación con todo lo que no pertenece al concepto y se destaca diferenciadoramente de éste. *Omnis determinatio est negatio*» [496]. Un poco más adelante se sintetiza el núcleo de la dialéctica —cualquiera que sean las formas que ésta ha adquirido en la filosofía moderna— en los siguientes términos: «una relación existente entre dos momentos de una totalidad que se condicionan recíprocamente entre sí, donde la totalidad es determinada por la relación entre los momentos y a la vez los momentos están condicionados por la totalidad. Se trata, pues, de dos especies de condicionamiento recíproco: una, entre los momentos mismos; otra, entre los momentos y la totalidad a la que pertenecen [497]. Otros muchos y variados elementos podrían añadirse a los presupuestos generales de la dialéctica moderna; sin embargo con el apretado resumen señalado creemos poseer los datos suficientes para enfrentarnos con el preciso significado que pueda tener un camino

494. Ibid.
495. Respecto a este tema, en un caso particular, puede verse GONZÁLEZ, A.-L., *F. Engels: Dialéctica de la naturaleza,* Madrid 1977, pp. 64-80.
496. RÖD, W., id., p. 45.
497. Id., p. 47.

dialéctico que conduzca hasta Dios, si es que esto es posible dentro del marco general de la cuarta vía tomista (y por ende en Tomás de Aquino entero, pues la prueba por los grados de ser es el camino metafísico por antonomasia).

De entrada, propiamente y en el sentido moderno de la dialéctica, no puede decirse que el ente concreto esté formado por dos elementos ontológicos que componen su última estructura y relacionados entre sí dialécticamente. El ser y la esencia en el interior de un ente no son antagónicos. Se ha insistido ya suficientemente en que la esencia no puede concebirse como puro no ser o negatividad real; repitámoslo de nuevo, esta vez con palabras de Llano: «la esencia de las cosas finitas no es —en cuanto *potentia essendi*— una mera negatividad que rebajara la positividad del acto de ser o se articulara dialécticamente con el *esse* —como lo opuesto a él— para producir sintéticamente el ente finito. Los entes finitos no son negaciones particulares de la plena positividad del ser, sino realidades positivas que participan constitutivamente del ser según su limitación esencial» [498]. De ninguna manera cabe aplicar la dialéctica a la distinción real de esencia y ser en el ente finito. Ciertamente, según la metafísica del ser, puede observarse en la realidad una cierta contrariedad (multiplicidad, cambio, etc.), a la que si se quiere podría denominarse dialéctica, que conduce a descubrir los principios metafísicos —en cierto modo contrarios— del ente, como por ejemplo el acto y la potencia. Sin embargo, esos dos principios de la realidad no puede decirse que se correspondan con los polos de la contradicción dialéctica, puesto que el acto es lo perfecto y la potencia es lo que limita a la perfección, y ésta última es precisamente por participación del acto. El acto excede ontológicamente a la potencia —hemos dejado escrito en otro lugar [499]— y la fundamenta, y por ello esta contrariedad metafísica remite

498. LLANO, A., *Dialéctica del Abosluto,* cit., p. 168.
499. Cfr. GONZÁLEZ, A.-L., o. c., p. 75.

al fundamento: el Acto puro de Ser, Dios. Como consecuencia de que en la metafísica del ser lo primero y fundamental es lo positivo —lo negativo viene después y nunca puede ser absoluto— debe obviarse la aplicabilidad de la dialéctica a las composiciones o estructuras que pueden captarse en los entes finitos; en todo caso, la única dialéctica que cabe es de tipo fenomenológico, pero nunca ontológica. Si se desea llamar dialécticas a las contrariedades aludidas, puede concederse —e incluso decir que sea esa la verdadera dialéctica de lo real—, pero ya sabemos el significado profundamente diferente que posee respecto al común denominador de la dialéctica moderna.

Más importante es la consideración de la posibilidad de la dialéctica en el movimiento, camino o vía hacia el Absoluto. Pero si ese movimiento es, como pretende el realismo tomista, un verdadero trascender, no cabe rigurosamente que se le denomine con el apelativo de dialéctico, puesto que en la concepción dialéctica, Dios o el Absoluto no es un todo separado sino que «la totalidad pertenece a la esencia del Todo: no solamente la totalidad remite constitutivamente al Todo, sino que el Todo incluye dinámicamente en sí la totalidad» [500], al menos en la más alta expresión de la dialéctica, la hegeliana, para la que lo finito es parte constitutiva del infinito; para Hegel no es que simplemente lo finito no pueda ser sin el Absoluto, sino que éste sin lo finito no es; su conocida fórmula «Sin el mundo, Dios no es Dios», es la expresión acabada de la unidad dialéctica del Absoluto y la totalidad de los entes. Sin embargo, fue alcanzado en el epígrafe anterior, que la participación trascendental del ser (creación) comporta la presencia fundante del *Esse per essentiam* en todas las cosas: presencia del Esse en el esse; todos los entes y todo lo que en los entes hay tienen, pues, una dependencia total, íntima y eficaz, respecto al Ser imparticipado, lo cual supone ciertamente una re-

500. LLANO, A., art. cit., p. 184.

lación. Pero según Tomás de Aquino la relación de las criaturas a Dios no se identifica con la relación que Dios tiene respecto a las criaturas. Más todavía, será preciso afirmar que la relación que implica la creación por parte de Dios no puede ser de ningún modo real. Veamos sintéticamente los pasos que da Santo Tomás.

Ha sido explanado que todas las cosas son efectos de Dios, que Dios es *causa essendi* de las cosas, y que éstas dependen totalmente de El. Por ese origen y dependencia las cosas se dicen relativas a Dios. Es evidente que si una cosa se relaciona con otra, ésta última debe decirse relacionada o relativa a la primera; luego Dios también está en relación con las cosas. De Dios, pues, se predica algo en relación a las criaturas [501]. Sabido es que las relaciones pueden ser reales o de razón. Relación real es aquella que se da en las cosas; de razón cuando la referencia (el puro «referirse a» en que consiste la relación) es puesta por la razón. Indagamos ahora de qué modo hay que entender la relación entre las criaturas y el Creador.

En primer lugar, la referencia, «respecto» o relación de Dios a las criaturas. La relación de creación existente entre Dios y las criaturas no puede ser real de ninguna manera, ya que, si se recuerda la doctrina de la relación real, en ella los dos extremos de la relación, el sujeto y el término, son simultáneos y simultáneamente conocidos; lo cual, aplicado a Dios pondría en El una obligatoria referencia a las criaturas, es decir, una ordenación a ellas (independientemente del orden que sea: orden según la cantidad, la cualidad, la acción y la pasión); si la relación de Dios a las criaturas fuera real, Dios dependería de algún modo de las cosas. La creación, pues, no pone en Dios ninguna relación real hacia las criaturas; lo cual no significa, como es obvio, que Dios sea «indiferente» a los efectos por El producidos.

La relación que comporta la creación no puede identificarse con la esencia divina ni ser un accidente añadido

501. Cfr. *C. G.*, II, 11.

a su esencia. No se puede identificar esa relación con la esencia divina porque la creación no es necesaria y además El mismo no sería un ser necesario. Las relaciones atribuidas a Dios en orden a las criaturas no se identifican con la esencia divina, «porque siendo lo relativo lo que en su ser se encuentra en un cierto comportamiento con otro, como afirma el Filósofo en el libro de las Categorías, se seguiría razonablemente que la sustancia divina en sí misma se predicaría de otra cosa. Pero aquello cuyo ser mira a otra cosa depende en cierta manera de ella, puesto que no puede ser ni ser entendido sin ella; de donde ocurriría que la sustancia divina dependería de algo extrínseco, y de esta manera no sería por sí misma un ser necesario, como tenemos demostrado. Luego tales relaciones no son reales por parte de Dios» [502].

Tampoco esa relación puede ser un accidente, porque nada hay accidental en Dios. Luego si existe efectivamente una relación de Dios a las cosas, pero no es real, es decir, Dios no se relaciona con las cosas en virtud de una relación que existe en El realmente, «resta por decir que se le atribuyen según nuestro modo de entender solamente, o sea, en cuanto que todas las cosas se refieren a El; por eso nuestro entendimiento, al entender la relación que tiene una cosa con otra, coentiende la relación que tiene ésta con aquella, aunque en realidad a veces no hay tal relación» [503]. Dios realmente no es relativo a las criaturas, es el Absoluto, en el sentido propio etimológico de esta palabra, o como también lo hemos nombrado en más de una ocasión, *el Todo separado*.

La relación entre Dios y las criaturas es, en Dios, de razón. Santo Tomás lo explica diciendo que Dios se compara a las criaturas como lo cognoscible a la ciencia: no hay relación real en lo cognoscible, sino sólo en nuestra ciencia. «Aunque lo cognoscible se diga con relación a la ciencia, sin embargo no hay relación real en lo cognosci-

502. *C. G.*, II, 12.
503. *C. G.*, II, 13 y 14.

ble, sino solamente en la ciencia; de ahí que el Filósofo diga, en el libro V de la Metafísica, que lo cognoscible tiene significación relativa, pero no porque él se relacione, sino porque algo se refiere a él» [504].

En cambio, en la criatura la relación a Dios es real; es relación entre el participante y el participado en los términos que comporta la participación trascendental; es relación de origen, de presencia fundante del Ser en el ser del ente, lo cual implica esa total dependencia de la criatura respecto a (relación) Dios, tanto en el ser como en el obrar.

Dios está presente en el ser de las cosas, pero no *es* las cosas, sino que las trasciende absolutamente; incluso como advierte Llano, «el Todo está íntimamente presente en la totalidad. Lo cual sólo es posible porque la totalidad no es el Todo, ni el todo la totalidad. Hablar en esta perspectiva de dialéctica se presta a numerosos e importantes equívocos, porque la relación de lo finito a lo Absoluto no tiene un carácter propiamente dialéctico» [505], al menos en el sentido habitual moderno del término dialéctica. Si se desea, puede hablarse de la dialéctica que supone la participación trascendental, por la que Dios produce las cosas sin salir de sí mismo; es la causa absoluta de los entes y al mismo tiempo es el Absoluto en sentido propio, supremamente trascendente al mundo. Pero esa dialéctica no permite una mutua connumeración del mundo y Dios, como la dialéctica hegeliana del Absoluto —dialéctica por antonomasia— propugna para las relaciones entre finito e Infinito. En este sentido hay que decir tajantemente que Tomás de Aquino nunca pensó dialécti-

504. Id., 12.

505. LLANO, A., art. cit., p. 187. Es en este sentido en el que ha podido escribir RASSAM, J., o. c., p. 57, que «cette dépendance totale, qu'on appelle création, est unilatérale, elle exprime une orientation ascendante du relatif à 1'Absolu, mais elle n'autorise aucune dialectique descendante, parce que l'Absolu est trascendant, il ne fait pas nombre avec les êtres relatifs. C'est par relation au relatif que l'Absolu est affirmé, car la création n'est pas autre chose qu'une relation impliquée dans relatif».

camente[506]. En el realismo filosófico, no cabe una dialéctica del Absoluto.

No es, pues, ése el sentido que posee la denominada dialéctica ascendente y descendente de que se habló en el epígrafe anterior, ya que no se trata de una connumeración de Dios y las criaturas, sino más bien de que el tránsito de los grados de ser al máximo comporta que el máximo es la causa de los grados; como señala Geiger[507], el movimiento descendente está contenido en la ruta inversa, hasta el punto de que no es otra cosa que un segundo tiempo o una secuencia lógica.

La suprema trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, la íntima presencia por esencia en los entes sólo pueden hacerse rectamente compatibles con una coherente doctrina de la participación trascendental del ser, tal como fue someramente descrita. En el realismo filosófico tomista se subraya fuertemente el carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios; pero que nuestro conocimiento de Dios tenga un carácter analógico es posterior y

506. La bibliografía sobre tomismo y dialéctica es abundante. Indicamos a continuación sólo algunos trabajos que dicen referencia al tema que aquí se ha planteado. Aparte del clarificador artículo de A. Llano, ya citado, véanse: MOLLER, J., *Thomistiche analogie und Hegelsche Dialektik,* en «Theologische Quartalschrift» 137 (1957), pp. 129-159; MORANDINI, F., *Dialettica e tomismo,* en IV Congressus Thomistici Internationalis, Roma 1955, t. I, pp. 263-270; cfr. también algunos otros artículos en las Actas de ese mismo congreso citado; GÓMEZ CAFFARENA, J., *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios,* en «Pensamiento» 16 (1960), pp. 143-174; MUELLER, G. E., *Analogia entis and Dialéctica,* en «Sophia» 24 (1956), pp. 29-36. Muy instructivas referencias se encuentran en BECK, H., *Dialéctica materialista y acto de ser tomista,* en *Veritas et sapientia,* Pamplona 1975, pp. 95-119, y LAKEBRINK, B., *Hegel dialektische Ontologie und die Thomistiche Analektik,* Ratingen 1968.

507. GEIGER, L.-B., o. c., p. 294: «La dialectique descendante est contenue dans la démarche inverse, au point qu'elle n'est pas même pas comme un déuxieme temps au une suite logique. Elle ne fait qu'expliciter pour notre langage et notre pensée conceptuelle une vue simple qui contient á la fois la montée vers le Premier à partir des degrés de plus et de moins, et la certitude que le multiple ne peut être que par Lui». Cfr. los finos análisis respecto a la cuarta vía que hace GEIGER en el capítulo XIII de esa obra, pp. 342-363, que lleva precisamente por título *La dialectique.*

consiguiente a la analogía en el ser o mejor, como sugiere Lakebrink, la analogía *secundum esse* se refleja en la analogía *secundum intentionem* [508]; es decir, el conocimiento que tenemos de Dios es analógico porque hay una analogía entre las criaturas y Dios. La analogía importa semejanza y desemejanza, y por eso cabe, por una parte, correlación entre ambos términos; sin embargo, como ya se señaló, esa correlación no es mutua y, por tanto, no es dialéctica. Al respecto ha escrito certeramente Llano: «La 'dialéctica de la analogía' —por llamarla así, en un sentido muy amplio— es, en todo caso, una 'dialéctica' sin 'tercero', que resultaría superfluo; una dialéctica sin necesidad de síntesis ontológica, en la que los dos primeros términos no son antitéticos sino drásticamente diferentes y correlativos; pero con una relación asimétrica, porque el Absoluto no puede ser sujeto de una relación real *ad extra*» [509].

La semejanza que implica la analogía permite hablar de la ejemplaridad creadora. Hay semejanza entre Dios y las criaturas porque *omne agens agit sibi simile,* todo agente obra algo semejante a sí. Y obra precisamente en cuanto está en acto; por eso señala Tomás de Aquino que perteneciendo a la naturaleza del acto comunicarse cuanto le es posible, y no siendo factible que el puro acto en que consiste el Ser divino se comunique entero a las criaturas, éstas participan de la causa Imparticipada por modo de semejanza [510]. Dios es la causa primera de todos los seres, causa del *ser* de todas las cosas, y siendo el *esse* el

508. Cfr. LAKEBRINK, B., *Klassische Metaphysik,* Friburgo 1967, p. 19.
509. LLANO, A., id., p. 187.
510. «Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam similitudinem creaturis; quod omnibus patet, nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam». *De Pot.,* q. 2, a. 1.

efecto metafísico directo y primero de la acción divina creadora, todas las cosas son semejantes a Dios: *omne ens inquantum habet esse est Ei simile* [511]. Toda criatura es una *similitudo primi esse* [512]. Pero esa semejanza es parcial, recibida, participada, porque es participado, recibido y parcial el *esse* de la criatura. De ahí que si ciertamente existe semejanza entre Dios y las criaturas, mayor es la desemejanza, consecuencia de la infinita distancia que media entre ambos [513], consiguiente a la participación trascendental del ser en la creación, que funda esa insondable diferencia metafísica existente entre el Ser por esencia y el ente poseedor de un *esse* participado. Además, respecto a la semejanza entre Dios y las criaturas no conviene olvidar que «es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues se dice que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura. Y así la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a El. En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos más bien que es la imagen la que se asemeja al hombre» [514]. Semejanza y desemejanza a la vez, o mejor, como señala Ocáriz [515], semejanza en la desemejanza y desemejanza en la semejanza, pues no se trata de que la criatura sea en parte pa-

511. *C. G.*, II, 22. Vid. *C. G.*, II, 53: «Assimilatio autem cuiuslibet creaturae ad Deum est per ipsum esse».
512. Cfr. *C. G.*, I, 84.
513. «Non potest esse tanta similitudo inter Creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo». *Expositio super secundam decretalem in fine.*
514. *C. G.*, I, 29.
515. Cfr. OCÁRIZ, F., art. cit., pp. 413-414.

recida a Dios y en parte distinta a Dios, sino que aquello por lo que es semejante, eso mismo es por lo que es desemejante.

Analogía, que es correlato de la participación y que nos permite afirmar la ejemplaridad divina. Pero es necesario recalcar aquí, en relación a los intérpretes de la cuarta vía que fundamentan su explicación en que la prueba por los grados de ser discurre en la línea de la pura ejemplaridad, que ésta es derivada respecto a la eficiencia. Es cierto que todo agente obra algo semejante a sí, pero el axioma *omne agens agit sibi simile* es posterior a este otro: *omne agens agit in quantum actu est*; la razón es clara: la causa no es tal si no está en acto; luego la primacía del acto conlleva paralelamente la primacía de la eficiencia [516]; sería suficiente con señalar la frase tomista: *cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliqualiter simile* [517] para dar por despachada de una vez la subordinación del ejemplarismo divino a la divina eficiencia; sin embargo es necesario insistir en ello, no vaya a ser que digamos que Dios es semejante a las criaturas, cuando en realidad, como hace un momento veíamos citando a Tomás de Aquino, es precisamente al revés: Dios es causa ejemplar. «Por su *naturaleza* Dios es causa ejemplar de la perfección participada (y por tanto, fundamentalmente, del *actus essendi* propio de todo ente) y por su idea es causa ejemplar de la determinación finita según la cual la perfección es participada» [518].

Perfección participada y determinación finita según la cual la perfección es participada que sigue a la eficiencia divina que pone de manifiesto la causalidad trascendental, ya que, como fue advertido, no se da participación sin una relación de causalidad productora. Por ello no cabe de ninguna manera la eliminación de todo motivo de causali-

516. Cfr. MONTAGNES, B., o. c., p. 55.
517. *De Pot.*, q. 7, a. 5.
518. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 71. El texto tomista en que el autor basa esa afirmación es *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2.

dad eficiente en la cuarta vía [519]; ni siquiera es válida la afirmación de que la causalidad ejemplar de la primera parte de la prueba se resuelve y completa mediante la causa eficiente en la segunda parte de la demostración, como indica Brady [520]. Incoherente con el pensamiento tomista sería la postura de quien considerase que la cuarta vía procede en base a la causalidad formal ejemplar; sería algo que después de todo lo que llevamos dicho se refuta por sí mismo. «Por tanto, nada de causalidad formal (o quasi-formal) de Dios en las criaturas, y nada de emanatismo. Que Dios sea el Ser no debe conducirnos a pensar (...) que Dios sea el ser de los entes» [521]. Dios no es *quid generale in essendo,* sino sólo *in causando* [522]. Por ello se afirmó más atrás que más que de presencia de Dios en el ente, habría que hablar de presencia del Ser en el ser del ente. La ejemplaridad que ciertamente se cumple, según hemos visto, significa la semejanza radical de toda criatura con Dios (en base a que Dios es el Ser y toda criatura tiene un acto de ser); pero eso mismo lleva consigo «la mayor desemejanza, no de grado, sino de orden, entre la criatura —aun la más perfecta— y la Plenitud del que Es» [523]. Dígase para terminar este punto que Dios causa dando el *esse,* pero no como emanación necesaria; en la plenitud del que Es se encuentran de modo eminente e indivisamente todas las perfecciones de los entes del uni-

519. Así, aparte de los autores estudiados en el capítulo correspondiente, lo pretende MAQUART, F.-X., o. c., t. II-III, p. 346. Vid. en GONZÁLEZ ALVAREZ, A., o. c., p. 263, la refutación hecha a MAQUART.

520. BRADY, J. M., *Note on the fourth way,* en «The new Scholasticism» 47 (1974), p. 231: «Although the first part, which contains the fourth way, accounts not for the essences of limited beings but for the similarity between different degrees of entitative acts by affirming the infinite act of existing, the second part, which identifies maximal being with the first efficient cause, implies that both the essence and the esse of limited beings way their origin from pure esse».

521. CARDONA, C., *Metafísica...,* p. 71.

522. Cfr. *Quodl.* VII, q. 1, a. 1 ad 1. Vid. CARDONA, C., id., p. 70.

523. OCÁRIZ, F., art. cit., p. 412.

verso[524], pero no todas las perfecciones incluidas en la *Plenitudo essendi* se encuentran en los entes. «Pero la afirmación es de validez general: Dios crea comunicando el ser, pero no a modo de emanación necesaria, pues siendo el *Esse* divino Inteligencia y Voluntad, esa comunicación (participación) de perfecciones a las criaturas llega hasta donde Dios libremente quiere, y en ningún caso puede ser una comunicación total, por lo Infinito del Ser y lo finito del ente» [525].

Si la ejemplaridad es consecuencial respecto a la participación trascendental del ser, no puede decirse que la participación sea en todo caso el coronamiento de la cuarta vía, como algunos autores han pretendido[526]. La doctrina de la participación —ha insistido Fabro— es en Santo Tomás primaria y no secundaria, principal y no de-

524. «Todo cuanto hay de perfección graduada en los entes del universo, se encuentra en su Causa Primera de modo eminente y unitario, porque si los grados indican la composición y la potencia, la totalidad señala el Acto Puro, que por este título de Acto Puro se encuentra en el origen de toda comunicación de ser». CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 65.

525. OCÁRIZ, F., id., p. 413. He aquí *In de caelo et mundo,* I, lect. 6, texto en que se ha basado esa afirmación: «Quod enim primo dicitur, quod Deus agit per suum esse et non per aliquid superadditum, verum est; sed esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec etiam a suo velle: unde producit secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab alio agente inquantum est intelligens et volens, oportet esse illud quod producitur, hoc modo sicut est intellectum a producente; non autem eo modo quo est ipse producens secundum suum esse. Unde, sicut non oportet quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum, sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium quod id quod est productum a Deo, sit tam diuturnum quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum ipsius».

526. Cfr. DESCOCS, *Praelect. Theol. nat.* II, p. 34: «Sed hac existentia semel prolata, maxime iurat ad theoriam participationis stabiliendam ut ad naturam rei totiusque ordinis metaphysica explicandum». Cfr. las ironías sobre la «obsesión del *esse*» (sic) y el principio de la participación (que «propiamente, hace imposible toda prueba de Dios») del, por otros motivos, benemérito pensador tomista M. GUERARD DES LAURIES en su obra —por otro lado llena de sobresalientes intuiciones— *La preuve de Dieu et les cinq voies,* Roma 1966, pp. 26-28.

rivada, es decir alcanza el núcleo fundamental de la metafísica tomista y no es por el contrario una teoría que tenga un carácter explicativo, doctrina que podría ser reenviada a un momento posterior, es decir, cuando ya se haya probado la existencia de Dios [527].

Ser y participación proporcionan la clave para la intelección de la cuarta vía tomista. Pero es conveniente aludir a la importancia que tiene reconocer que el acceso a Dios es según analogía. Nuestro conocimiento de Dios es analógico, lo cual implica que en todo nuestro hablar sobre Dios hay afirmación, negación y eminencia. Es preciso reparar en que esos tres modos son indisociables, es decir, se aplican a la misma perfección que predicamos de Dios. Interesa resaltar especialmente que de los distintos tipos de analogía que pueden mostrarse, reductibles en último término a la analogía de proporcionalidad y a la de atribución, y pudiendo además afirmarse que ambas cumplen los requisitos establecidos para admitir que la relación entre las criaturas y el Creador es analógica, sin embargo es la analogía de atribución intrínseca la que posee la primacía, por cuanto señala la causalidad fundante de Dios respecto a los entes, mientras que la de proporcionalidad indica sólo la semejanza estática entre ambos términos. No puede olvidarse que la analogía es traducción en el plano lógico de la participación [528]; la analogía de atribución intrínseca no es otra cosa que la ver-

527. «Né si può dire che la nozione di «ente per partecipazione» sia metafisicamente derivata e quindi di carattere esplicativo e perciò secondaria, da rimandare ad un secondo tempo una volta che già sia stata dimostrata l'esistenza di Dio, *Esse Purum,* creatore e conservatore di tutte le cose. E chiaro invece che per S. Tommaso il nodo metafisico della creatura è legato alla dialettica della partecipazione, come ognuno puo rilevare nella succesione dei tre momenti nel terzo modo del Prologo. Un ulteriore prova inaccepibile si ha nel fatto che l'Angelico ricorre alla nozione di partecipazione, assieme all'esistenza di Dio, per dimostrare tanto la prima dipenza e derivazione della creatura da Dio ch'è la creazione, quanto la prima composizione della creatura —quella di essenza e di esse— per la quale anzitutto e qualsiasi creatura si distingue da Dio». FABRO, C., *L'uomo...,* p. 240.

528. Cfr. MONTAGNES, B., p. 114.

sión lógica de la participación trascendental del ser en la creación; si bien no es posible extenderse aquí en esos puntos, de capital importancia resulta sostener la doctrina tomista respecto al conocimiento analógico de Dios, como puede observarse con la mera constatación de que egregios autores que tanto han hecho por repristinar el crucial concepto que el *actus essendi* posee en Tomás de Aquino, a la postre no admitirán la cuarta vía, a mi juicio, entre otras cosas, por un desenfoque en el significado y contenido real de la doctrina de la analogía[529].

Ultimas precisiones antes de concluir. Considero necesario aludir a un tema que ha pugnado por salir fre-

529. Es el caso, por ejemplo, de P. T. GEACH, quien desde la filosofía analítica ha defendido con fuerza el genuino sentido de *esse, actus essendi* o *quo aliquid est*. Cfr. su ya famoso artículo *Form and existence,* en «Proceedings of the aristotelian society» 55 (1954-55), pp. 251-272. En el tratamiento que de Tomás de Aquino realiza en la obra *3 Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege,* Oxford 1973, al considerar la cuarta vía —después de poner de manifiesto que se trata de indefendibles restos de platonismo (p. 116), y referir la aparente laguna existente en la prueba: el paso del ser al máximo—, afirma que no es propiamente una demostración de Dios si bien nos da a conocer otras cosas sobre Dios (p. 117). A mi juicio todas sus reticencias radican en el desconocimiento de la verdadera doctrina de la analogía: «It's a very short way from these considerations to the severe difficulties of the view that discourse concerning God is «analogical». It would be better to say that it turns out to be analogical: what happens, on Aquinas's view, is that we first call God «wise»; then discover that «the wisdom of God» is a designation of God himself, whereas the like does not hold any other being whom we rightly call «wise»; and thus reflecting upon this, we see that «wise» cannot be applied to God in the same way as to other beings. The difficulty is to show that this conclusion is not a mere *reductio ad absurdum:* starting from the premise that God can be called 'wise', we reach the conclusion that he cannot in the ordinary sense be so called, which surely contradicts the premise.

An attempt has been made to remove the difficulty by appealing to 'proportionality': God's wisdom, to be sure, is entirely different from man's, but God's wisdom is to God as man's wisdom is to man. This is, of course, a mathematical metaphor —'x is to a as b is to c; required to find x'— and it is a thoroughly bad one. A rule-of-three sum can be worked only if three of the quantities involved are known; but God is not 'known' in the relevant sense— i.e. something encountered as an item in the world. (As I explained in discussing *esse,* knowing *than there is* a God

cuentemente a lo largo de los tres últimos capítulos y que, por no cortar el hilo de la exposición, únicamente hemos insinuado. Nos referimos al engarce de los tres principios base sobre los que se monta la interpretación de la cuarta vía, y que nos ha llevado a considerarla como la vía metafísica por excelencia. Como ha puesto de manifiesto Fabro, los tres principios señalados, la *resolutio* de todas las perfecciones en el ser, la *perfectio separata* y el principio de la participación, en último término no son otra cosa que tres aspectos o momentos del principio fundamental: la emergencia del *esse* como *actus essendi*. El ser del ente aprehendido en el ente es por una parte término de la especulación metafísica, o mejor, ontológica, y al mismo tiempo es inicio del recorrido que nos ha llevado al reconocimiento del Ser, al que llamamos Dios. Pero decíamos que más que tres principios son tres momentos del mismo principio, y de hecho, como hemos visto, al final de cada uno de ellos aparece la afirmación de Dios [530]. El progreso metafísico discurre por el camino que conduce a reducir las cosas a su último acto. El principio resolutivo de las cosas está en el ente; pero la *resolutio ad ens* se continúa en el último grado de reducción, que es el acto de ser del ente. Y la *resolutio in esse* permite el paso del ser participado a su causa Imparticipada. Por ello la *resolutio in esse* tal como se contempla a lo largo de las diferentes formulaciones expuestas es el fundamento de la denominada cuarta

is a very different matter). Moreover, since God's wisdom is supposedly identical with God, but not man's wisdom with man, the metaphor breaks down at once: for we cannot have in mathematics that x is to a as b is to c, and x=a, but not b=c» (pp. 122-123). Idénticas reticencias pueden verse en la exposición de la cuarta vía realizada, también desde la filosofía analítica, por KENNY, A., *The five ways,* Londres 1969, pp. 70-95.

530. FABRO, C., *L'uomo...*, p. 239: «I principi ora indicati, più che essere tre principii distinti, sono tre momenti dello stesso principio della emergenza dell'atto considerato nel suo progressivo approfondimento fino alla emergenza assoluta dell'atto di *esse* e diffatti in ognuno di esse si annunzia alla fine l'affermazione di Dio, Atto puro».

vía; únicamente este peculiar proceso resolutorio explica con exactitud el núcleo teorético de nuestra vía. Por tanto, es preciso señalar de nuevo que la expresión más acabada de la prueba por los grados no se encuentra en la *Summa Theologiae*; las grandes dificultades que el texto de *Summa Theologiae* presenta, y que han sido explicitadas a lo largo de la exposición, dejan de tener sentido en cuanto se explican en base a la doctrina del *actus essendi* tomista, siendo así también como la cuarta vía alcanza su relieve metafísico por excelencia [531]. Las últimas formulaciones de la cuarta vía en Sto. Tomás, las que se encuentran en el Prólogo al Comentario al Evangelio de S. Juan y en el *De Substantiis separatis*, representan la última y más acabada forma de exposición de la vía, por cuanto expresan con la máxima radicalidad metafísica el punto central de la primera división de la realidad: Ser por esencia y ente por participación. Porque en las últimas formulaciones no se trata de partir de las perfecciones que *magis et minus* se dan en las cosas, sino que de hecho se parte del hecho metafísico de la participación, a la que se ha llegado a través de la exploración de la imperfección, de la multiplicidad, de la finitud [532]. Es la consideración de la situación radical de lo finito, de los entes finitos y por tanto participados, una vez que se ha visto que se dan de hecho en la realidad, lo que hace necesario inmediatamente [533] inferir que

531. Id. p. 271: «Tutto questo dimostra, ci sembra, che la IV via non prende il suo rilievo metafisico che quand'è riferita al suo fondamento in tutto l'arco del suo sviluppo: così la formula della IV via, quale si trova nella *S. Th.* e che ha presentato il fianco alla molteplici critiche, è tolta dalla sua insularità e astrattezza ed è immersa nella corrente intenzionale profonda che muove l'intera metafisica tomista ancorata allo *esse* con una consapevolezza sempre più crescente, dai primi fino agli ultimi scritti». Cfr. también las consideraciones que en el mismo sentido hace COUESNONGLE, V., art. cit., p. 279.

532. Id, p. 266.

533. GEIGER, L. B., o. c., p. 357, considera que partiendo de los grados de ser es necesario elevarse al *Esse ipsum*, con una necesidad que «serait de mème nature et aurait mème force contraignante que la necessitè

son causados (*ex hoc quod aliquid est per participationem sequitur quod sit causatum ab alio*)[534]; la causa es el *Esse* por esencia. Y aferrado el núcleo de la participación además de la causa adecuada de tales entes por participación (es decir, que tienen el *esse*), se infiere la dependencia absoluta de la creatura respecto al creador y la oposición fundamental de estructura entre el Ser y los entes[535]. Por eso, la cuarta vía según las fórmulas que aporta el *Prólogo al Comentario al Evangelio de S. Juan* y el *De Substantiis separatis*, representa la precisa situación metafísica del ser participado, de donde derivan consecuencias fundamentales para el hombre y su vida. Interpretada de este modo la cuarta vía, en base a la noción de acto de ser y participación, como hace Sto. Tomás en el citado Prólogo —que constituye la fórmula más madura de la prueba por la limitación en la razón de ser— «señala las coordenadas para la situación metafísica de la creatura y le da su fórmula radical, constituyendo de este modo el criterio más adecuado para indicar con precisión el lugar metafísico del hombre en el ser, que tiene al *Esse per essentiam* o *Ipsum Esse subsistens* como último punto de referencia»[536]. Como con justeza ha observado Nicoletti[537], la demostración de la existencia

dont jouait le principe de non-contradiction». En sentido parecido se expresa DUQUESNE, M., art. cit., p. 196.

534. *S. Th.,* I, q. 44, a. 1 ad 1.

535. FABRO, C., id., p. 239: «Nel nostro Prologo non si tratta più di far leva sui *gradi* di essere nella loro successione come tale, ma sulla situazione radicale del finito, dell'imperfetto, del composto, del limitato..., ch'è quella cioè di essere un ente per partecipazione: il quale, una volta dato e riconosciuto che sia nella realtà, esige immediatamente la posizione dell'essere per assenza quale unica causa adeguata e propria di tali enti per partecipazione come tali, cioè in quanto esistenti, in quanto hanno lo esse». Y en una página anterior (p. 236) el mismo autor explicaba que la cuarta vía «esprime precisamente la formula radicale della creatura come tale, sia per mostrare la dipendenza de la creatura dal creatore, sia per mostrare l'opposizione fondamentale di struttura fra la creatura e il creatore».

536. CARDONA, C., *Metafísica...*, p. 72.

537. NICOLETTI, E., art. cit., p. 88.

de Dios se identifica con la radical comprensión del hombre como *imago et similitudo Dei.*

Terminamos ya la exposición e interpretación de la cuarta vía. Permítasenos finalizar con unas palabras de Cardona, rigurosas y profundas, no exentas al mismo tiempo de belleza: «En este Todo separado, el ser se encuentra *simpliciter et uniformiter,* precisamente por no participado, sino por esencia; y su causalidad nos es testimoniada por la realidad de la participación trascendental constitutiva. El inmenso *hiatus* entre el *Ipsum Esse Subsistens* y el ente (enorme caída ontológica de la derivación vertical) sólo podía salvarlo el Ser por esencia con su Potencia activa infinita y por consiguiente con su absolutamente incondicionada libertad. De esta manera, todo el ser creado procede de la libre, amorosa voluntad de Dios Creador. 'Entre El que es y nosotros está el infinito vacío metafísico que separa la completa autosuficiencia de su ser divino de la falta intrínseca de necesidad de nuestra existencia humana. Sólo pueden cubrir tal vacío los libres actos de la voluntad divina' (Gilson, E., *God and philosophy,* p. 54). He aquí lo que de tal manera despertaba nuestra nostalgia original —nuestro mismo ser como fruto de un libérrimo amor divino—, lo que nos atraía en las cosas, lo que nos inclinaba de modo natural a poner correctamente el principio del filosofar, el acto teorético primero: la afirmación de lo real, de lo que tiene un acto de ser y es; principio que se orientaba hacia el descubrimiento de nuestro ser y de su Origen y de su Fin» [538].

538. CARDONA, C., *Metafísica...,* pp. 64-65.

INDICE BIBLIOGRAFICO *

AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma,* Madrid, s. f., t. VI.

ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH, P. T., *3 Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege.,* Oxford, 1973.

ARTOLA, J. M., *Creación y participación,* Madrid, 1963.

AUDIN, A., *A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio,* en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 9 (1912), pp. 758-769.

BAISNEE, J. A., *St. Thomas Aquinas'Proofs of the existence of God in their chronological order,* en el vol. «Philosophical Studies in honour of the V.R.I. Smith», Westminster, 1952.

BECK, H., *El ser como acto,* Pamplona, 1968.

— *Dialéctica materialista y acto de ser tomista,* en «Veritas et sapientia», Pamplona, 1975.

BERSANI, A., *Principium causalitatis et existentia Dei,* en «Divus Thomas» 2 (1925), pp. 14-35.

BASILI DE RUBI, D., *La quarta via de Saint Thomas en ordre a provar l'existencia de Deu: la seva indole agustiniana,* en «Estudis Franciscans» 42 (1930), pp. 341-356.

BOFILL, J., *La escala de los seres,* Barcelona, 1950.

* Se incluyen en este índice bibliográfico las obras citadas a lo largo de la investigación; el valor que se atribuye a cada una de las publicaciones que aquí se recogen es muy variable; para determinar ese valor puede acudirse a los lugares en que vienen citadas.

Para los textos de Tomás de Aquino se ha utilizado la Edición Taurinense de Marietti para todas las obras, exceptuado el Comentario a las Sentencias que se cita por la E. Parmae. Sobre el modo de citar, véase el índice de textos de Santo Tomás citados.

BONAMARTINI, H., *La quarta via di San Tommaso d'Aquino,* en «La Scuola Cattolica» 60 (1932), pp. 17-24.
— *De quarta via S. Thomae ad existentiam Dei demonstrandam,* Act. Pont. Acad. S. Thomae, 4 (1938), pp. 108-132.
BORDOY-TORRENTS, M., *Introducción al estudio de la cuarta vía de Santo Tomás,* en «La ciencia tomista» 61 (1941), pp. 273-284 y 63 (1942), pp. 30-43.
BORTOLASO, G., *Dialettica dei gradi e partecipazione nella ricerca di Dio,* en «Civiltá Cattolica» 116 (1965), pp. 333-341.
BOUTANG, P., *Ontologie du secret,* París, 1973.
BRADY, J. M., *Note on the fourth way,* en «The new Scholasticism» 48 (1974), pp. 219-242.
BREMOND, A., *La synthése thomiste de l'acte et de l'idée,* en «Gregorianum» 12 (1931), pp. 267-283.
BROCH, P., *Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios,* en «La ciencia Tomista» 48 (1933), pp. 332-337.

CANALS, F., *Para una fundamentación de la metafísica,* Barcelona, 1968.
CARDONA, C., *La metafísica del bien común,* Madrid, 1966.
— *Metafísica de la opción intelectual,* Madrid, 1973.
— *La situazione metafisica dell'uomo,* en «Divus Thomas» 49 (1972), pp. 30-55.
— *Introducción a la Quaest. Disp. De Malo,* en «Scripta Theologica», VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino (1974), pp. 111-143.
— *R. Descartes: Discurso del Método.* Madrid, 1975.
CARLO, W., *The ultimate reducibility of essence to existence in existential metaphysics,* The Hague, 1966.
CAUCHY, V., *Les cinc voies de l'existence de Dieu chez Saintz Thomas,* en Atti del Congresso Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. III, pp. 257-268.
CLAVELL, L., *Il nome metafisico di Dio,* en «Divus Thomas» 52 (1975), pp. 49-85.
— *El nombre más propio de Dios y el acto de ser,* en Atti del Congresso Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. III, pp. 269-274.
COFFEY, B., *The notion of order according to St. Thomas Aquinas,* 27 (1949), pp. 1-18.

CORVEZ, M., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres,* en «Revue philosophique de Louvain» 72 (1974), pp. 19-52.

COUESNONGLE, V. de, *La causalité du maximum. L'utilisation par Saint Thomas d'un passage d'Aristote,* en «Revue des sciences philosophiques et theologiques» 38 (1954), pp. 433-444 y 658-680.

— *Mesure et causalité dans la quarta via,* en «Revue Thomiste» 58 (1958), pp. 55-75 y 244-284.

CHAMBAT, L., *La «quarta via» de S. Thomas,* en «Revue Thomisthe» 33 (1928), pp. 412-422.

CHOSSAT, M., *Dieu,* en D.T.C., 4 (1920), cols. 945-946.

CHIU YUEN HO, J., *La doctrine de la participation dans le Commentaire de Saint Thomas sur le Liber de Causis,* en «Revue philosophique de Louvain» 27 (1972), pp. 360-383.

DAFFARA, M., *Dio. Esposizione e valutazione delle prove,* Turín, 1938.

DONOVAN, M. A., *The henological argument for the Existence of God in the works of St. Thomas Aquinas,* Notre Dame, Indiana, 1946.

DUCOIN, C., *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* en «Archives de Philosophie» 20 (1957), pp. 78-117; pp. 240-271; pp. 392-445.

DUGGAN, G. N., *Res sunt, ergo Deus est,* en Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Nápoles, 1976, vol. III, pp. 286-292.

DUQUESNE, M., *Philosophie thomiste et libre recherche,* en «Melanges de science religieuse» 21 (1974), pp. 177-202.

ECHAURI, R., *Gott und das sein,* en Transzendenz und Inmanenz Philosophie und Theologie in den veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit in Grenzberech von Philosophie und Theologie. Stuttgart, 1977, pp. 155-157.

— *Heidegger y la metafísica tomista,* Buenos Aires, 1970.

FABRO, C., *La nozione tomistica de partecipazione,* Torino, 1950.

— *Partecipazione e causalitá,* Torino, 1960.

— *L'uomo e il rischio di Dio,* Roma, 1967.

FABRO, C., *Dall'essere al esistente,* Brescia, 1957.
— *Tomismo e pensiero moderno,* Roma, 1969.
— *Esegesi tomistica,* Roma, 1969.
— *Dios. Introducción al problema teológico,* Madrid, 1961.
— *Sur la determination du réel,* en «Humanitas» 4 (1949), pp. 356-361.
— *Essere e esistenza,* en Actas del I Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, 1949, pp. 723-728.
— *The intensive hermeneutics of thomistic philosophy: the notion of participation,* en «The review of metaphysics» 27 (1974), pp. 449-491.
— *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica,* en St. Thomas Aquinas Commemorative Studies, Toronto, 1974, vol. II, pp. 423-457.
FERNÁNDEZ DE VIANA, F., *Cuarta vía y causalidad ejemplar,* en «Estudios filosóficos», 11 (1962), pp. 415-443.
FERRER ARELLANO, J., *Noción de Dios y pruebas en Teodicea,* en «Anuario Filosófico» 5 (1972), pp. 173-208.
FINANCE, J. de, *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas,* Roma, 1960.
— *Valeur et tâches actuelles du thomisme,* en «Aquinas» 3 (1960), pp. 136-150.
FOREST, A., *L'estructure metaphisique du concret,* París, 1931.

GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás,* Murcia, 1955.
— *Analogía de la noción de acto según Santo Tomás,* en «Anuario Filosófico» 6 (1973), pp. 147-176.
— *Nuestra sabiduría racional de Dios,* Madrid, 1951.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez Saint Thomas,* en «Revue Thomiste» 12 (1904), pp. 363-381.
GEACH, P. T., *Form and existence,* en «Proceedings of the Aristotelian Society» 55 (1954-55), pp. 251-272.
GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin,* París, 1953.
— *Philosophie et spiritualité,* París, 1961.
GENY, P., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu,* en «Revue de Philosophie» 31 (1924), pp. 575-600.

GIACON, C., *Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso,* en De Deo. Acta Congressus Thomistici Internacionalis, vol. I, 1966, pp. 131-148.
— *Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso,* en «Doctor Communis» 27 (1975), pp. 153-170.
— *S. Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro,* en «Medioevo» 1 (1977), pp. 1-24.
GIANNINI, G., *La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana,* en San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero, Roma, s. f., pp. 109-118.
— *Rilievi sull'antropologia filosofica di S. Tommaso come antropologia teistica,* en Acta VII Congressus Thomistici Internationalis, Roma, 1972, pp. 171-175.
GIARDINI, F., *Similitudine e principio de assimilazione,* en «Angelicum» 35 (1958), pp. 300-324.
— *Gradi di causalitá e di similitudine,* en id., 36 (1959), pp. 26-50.
— *La struttura dell'ordine cosmico,* en id., 37 (1960), pp. 19-52.
— *Le specie dell'ordine cosmico a confronto,* en id., 37 (1960), pp. 307-335.
GILSON, E., *God and Philosophy,* Clinton (Masachussets), 1941.
— *Le thomisme,* París, 1947.
— *Cajetan et l'existence,* en «Tijdschrift voor Philosophie» 15 (1953), pp. 267-286.
— *Cajetan et l'humanisme théologique,* en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 22 (1955), pp. 131-154.
— *Trois leçons sur le probleme de l'existence de Dieu,* en «Divinitas» 5 (1961), pp. 65-70.
— *L'être et l'essence,* París, 1962.
— *Virtus essendi,* en «Mediaeval Studies» 26 (1964), pp. 1-11.
— *De la notion d'être divin dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* en De Deo. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, 1965, vol. I, pp. 113-129.
— *Elements d'une méthaphysique thomiste de l'être,* en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 40 (1973), pp. 7-36.
— *Elementos de filosofía cristiana,* Madrid, 1969.
GÓMEZ CAFFARENA, J., *Analogía del ser y dialéctica en la afir-*

mación humana de Dios, en «Pensamiento» 16 (1960), pp. 143-174.

GONZÁLLEZ ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. T. I: Ontología, Madrid,* 1967.

— *Tratado de Metafísica. T. II: Teología natural,* Madrid, 1968.

— *El tema de Dios en la filosofía existencial,* Madrid, 1946.

— *Teización y ateización del universo,* Madrid, 1968.

GRUNWALD, G., *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik nach den Quellen dargestellt,* Münster, 1907.

GUERARD DE LAURIERS, M., *La preuve de Dieu et les cinc voies,* Roma, 1966.

HART, A., *Participation and the thomistic five ways,* en «The new Scholasticism» 26 (1952), pp. 267-282.

HEGYL, J., *Die Bedeutung des seins,* Munich, 1959.

HENLE, R. J., *Saint Thomas and platonism,* The Hague, 1956.

INCIARTE, F., *Forma formarum,* Friburgo, 1970.

IOLY, R., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être. Quarta via de la Somme Theologique. Sources et exposé,* Gand, 1920.

ISAYE, G., *La theorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon Saint Thomas,* en «Archives de philosophie», 16 (1940), pp. 1-136.

JALBERT, G., Necessité et contingence chez Saint Thomas d'Aquin et chez ses predécesseurs, Ottawa, 1961.

JOHN, H. J., *The emergence of the act of existing in recent thomism,* en «International Philophical Quarterly» 2 (1962), pp. 595-620.

KENNY, A., *The five ways,* Londres, 1969.

KIRFEL, H., *Der Gottesbewis aus den Seinstuffen,* en «Jahrbuch für philosophie und Spekulative Theologie» 26 (1912), pp. 454-487.

LAKEBRINK, B., *Klassische Metaphysik,* Friburgo, 1967.

— *Hegel dialekitische Ontologie und die Thomistiche Analektik,* Ratingen, 1968.

LAKEBRINK, B., *La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser,* en «Veritas et Sapientia», vol. en el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino, Pamplona, 1975, pp. 21-40.

LAUMEN, *Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Thomas von Aquin,* en «Phil. Jahrb.» 50 (1937), pp. 152-175 y 273-305.

LEAHY, L., *Dialectique des degrés et voie reflexive vers Dieu,* en «Sciencies ecclésiastiques» 17 (1965), pp. 397-416.

LEMAITRE, Ch., *Quarta via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres,* en «Nouvelle Revue Theologique» 54 (1927), pp. 321-339; 436-468.

LINDBECK, G., *Participation and existence in the interpretation of St. Thomas Aquinas,* en «Franciscan Studies» 17 (1957), pp. 1-22, 107-125.

LYTTKENS, H., *The analogy between God and world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquinas,* Upsala, 1952.

LLANO CIFUENTES, A., *Actualidad y efectividad,* en «Estudios de Metafísica» 4 (1974), pp. 141-175.

— *Dialéctica del Absoluto,* en «Anuario Filosófico» 12 (1977), pp. 161-195.

MCINERNY, R. M., *Studies in analogy,* The Hague, 1968.

— *The logic of analogy,* The Hague, 1971.

MCKEON, R., *Being, existence and that which is,* en «Review of Metaphysics» 13 (1960), pp. 539-554.

MAURER, R., *St. Thomas and the analogy of genus,* en «The new Scholasticism» 29 (1955), pp. 127-144.

MIYAKAWA, T., *Significato e valore della IV via nella Somma Teologica di San Tomasso,* en «Divinitas» 11 (1967), pp. 627-649.

MOLLER, J., *Thomistiche analogie und Hegelsche dialektik,* en «Theologische Quartalschrift» 137 (1957), pp. 129-159.

MONDIN, B., *Il problema de linguaggio teologico nel Commento alle Sentenze,* en Atti del Congresso Internazional Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. III, pp. 165-182.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie selon St. Thomas,* Lovaina, 1963.

MORANDINI, F., *Dialettica e tomismo,* en IV Congressus Thomistici Internationalis, Roma, 1955, t. I, 263-270.
MUELLER, G. E., *Analogia entis and dialectica,* en «Sophia» 24 1956), pp. 29-36.
MUNNYCK, P. de, *Praelectiones de Dei existentia,* Lovaina, 1904.
MUÑIZ, F., *La «quarta via» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios,* en «Revista de Filosofía» 3 (1944), pp. 385-433; 4 (1945), pp. 48-101.

NICOLETTI, E., *«Existentia» e «actus essendi» in San Tomasso,* en «Aquinas» 1 (1958), pp. 241-267.
— *Riflessioni metafisiche sulla quarta via di S. Tomasso,* en «Lateranum» 29 (1963), ppll 73-88.
NORRIS CLARKE, W., *What cannot be said in St. Thomas'Essence-existence doctrine,* en «The new Scholasticism» 48 (1974), pp. 19-39.

O'BRIEN, J., *Analogy and the fourth way: a new approach,* en Wisdom and depht. Essays in honor of H. Renard, 1966, pp. 174-186.
O'BRIEN, T. C., *Reflexion on the question of God's existence in contemporary thomistic metaphysics,* en «The Thomist» 23 (1960), pp. 1-89; 211-285; 362-447.
OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural,* Pamplona, 1972.
— *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación,* en «Divus Thomas» 51 (1974), pp. 403-424.

PEGIS, A., *A note on St. Thomas, Summa Theologica I, 44, 1-2,* en «Mediaeval Studies» 8 (1946), pp. 159-168.
PHILIPPE, M., *La participation dans la philosophie d'Aristote,* en «Revue Thomiste» 49 (1949), pp. 254-277.
PRADO, N. del, *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* Friburgo, 1911.

RASSAM, J., *La metaphysique de Saint Thomas,* París, 1968.
REYMAEKER, L. de, *Le caractére spécial de la preuve de Dieu,* en «Analecta Gregoriana» 67 (1954), pp. 243-256.
— *L'idée inspiratrice de la metaphysique thomiste,* en «Aquinas» 3 (1960), pp. 61-82.

RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *La aventura de existir,* Pamplona, 1974.

SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás,* Pamplona, 1977.

SCHERHAG, P., *Der Gottesbeweis aus der Seinsabstuffung in beiden Summen des Thomas von Aquin,* en «Philosophisches Jahrbuch» 52 (1939), pp. 265-300.

SILVA TAROUCA, A., *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas,* en «Revue Neoscolastique de Philosophie» 40 (1937), pp. 341-384.

STEENBERGHEN, F. van, *Dieu caché,* Lovaina, 1966.

— *Le probleme de l'existence de Dieu dans la Somme contre les Gentiles,* en Mèlanges a la memoire de Charles de Koninck, Quebec, 1968, pp. 387-404.

SWEENEY, L., *Existence/essence in Thomas Aquinas'early writings,* en «Proceedings of the American Catholic Association» 37 (1963), pp. 97-131.

THIBAULT, H. J., *Creation and metaphysics,* The Hague, 1970.

WILHELMSEN, F. D., *Existence and esse,* en «The new Scholasticism» 50 (1976), pp. 20-45.

— *La trascendencia en la metafísica actual,* Madrid, 1963.

INDICE DE TEXTOS DE SANTO TOMAS CITADOS

Los números de la columna de la derecha indican la página de la obra.

IN IV LIBROS SENTENTIARUM *(In Sent.)*

In I Sent.

SUMMA CONTRA GENTILES *(C. G.)*

SUMMA THEOLOGIAE *(S. Th.)*

QUAESTIONES DISPUTATAE

IN EPISTOLAS S. PAULI LECTURA

IN IOANNIS EVANGELIUM LECTURA

IN LIB. DION. DE DIVINIS NOMINIBUS *(In De Div. Nom.)*

DE ENTE ET ESSENTIA

COMPENDIUM THEOLOGIAE *(Comp. Theol.)*

QUAESTIONES QUODLIBETALES *(Quodl.)*

IN XII LIB. METAPHISICORUM *(In Methaph.)*

IN SYMBOLUM APOSTOLORUM *(In Symb. Apost.)*

IN LIB. DE CAUSIS *(In De Causis)*

IN DE CAELO ET MUNDO

IN BOETHIUM DE HEBDOMADIBUS *(In Boeth. de Hebd.)*

IN BOETHIUM DE TRINITATE

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS

IN DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE

IN VIII LIB. PHYSICORUM *(In Phys.)*

DE PRINCIPIIS NATURAE
IN LIB. POSTERIORUM ANALYTICORUM *(In Anal. Post.)*

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCION FILOSOFICA

1. Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes.*
2. Klaus M. Becker, *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit.*
3. Joaquín Ferrer Arellano, *Filosofía de las relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho).*
4. Frederik D. Wilhelmsen, *El problema de la trascendencia en la metafísica actual.*
5. Leonardo Polo, *El Acceso al ser.*
6. José Miguel Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista).*
7. Leonardo Polo, *El ser* — (I volumen: *La Existencia Extramental).*
8. Wolfgang Strobl, *La realidad científica y su crítica filosófica.*
9. Juan Cruz, *Filosofía de la Estructura.* (Segunda edición).
10. Jesús García López, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad.*
11. Heinrich Beck, *El ser como acto.*
12. James G. Colbert, Jr., *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas.*
13. Fritz Joachim von Rintelen, *Values in European Thought.*
14. Antonio Livi, *Étienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Étienne Gilson).
15. Agustín Riera Matute. *La articulación del conocimiento sensible.*
16. Jorge Yarce, *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad).*
17. J. Luis Fernández Rodríguez, *El ente de razón en Francisco de Araújo.*
18. Alejandro Llano Cifuentes, *Fenómeno y trascendencia en Kant.*
19. Emilio Díaz Estévez, *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica).
20. Varios, *Veritas et sapientia.* En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. Ignacio Falgueras Salinas, *La «res cogitans», en Espinosa.*
22. Jesús García López, *El conocimiento de Dios en Descartes.*
23. Jesús García López, *Estudios de metafísica tomista.*
24. Wolfgang Röd, *La filosofía dialéctica moderna.*
25. Juan José Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás.*
26. Fannie A. Simonpietri Monefeldt, *Lo individual y su relación interna en Alfred North Whitehead.*
27. Jacinto Choza, *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud).
28. Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento.*
29. Etienne Gilson, *El tomismo.*
30. Rafael Alvira, *La noción de finalidad.*
31. Angel Luis González, *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino).